

# فقہی مقالات



جلد ۳

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ

برآمدات کے شرعی احکام  
بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام  
غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ  
زکوٰۃ کے جدید مسائل  
تین طلاقیں کا حکم  
جہاد - اقدامی یا دفاعی  
مضاربہ سٹیفیکیشن  
بیع الاستجرار کا حکم  
بیع بالتعاطی کا حکم  
جھینگے کی شرعی حیثیت

میمان پبلشرز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پیش لفظ

الحمد للہ، ”فقہی مقالات“ جلد سوم آپ کے ہاتھ میں ہے جو استاذِ کرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم کی فقہی موضوعات پر جدید تحریروں پر مشتمل ہے، اس جلد میں زیادہ تر وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا مدظلہم نے براہِ راست عربی زبان میں تحریر فرمائے، بعد میں احقر نے ان کا ترجمہ کر کے ”فقہی مقالات“ میں شامل کر دیا۔ اور بعض مقالات براہِ راست اردو میں تحریر فرمائے، تمام مقالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ”بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام“ یہ مقالہ ”احکام النودائع المنصرمة“ کا اردو ترجمہ ہے، حضرت والا مدظلہم نے اسلامی نقد اکیڈمی کے نویں اجلاس منعقدہ ابو ظہبی، ذی قعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔ اور ”بعوث فی قضا یا فقہیہ معاصرہ“ میں شامل ہے۔

(۲) ”برآمدات کے شرعی احکام“ یہ مقالہ درحقیقت ایک تقریر ہے جو

حضرت مولانا مظلّم نے ”سنٹر فور اسلامک اکنامکس“ جامع مسجد بیت المکرم گلشن اقبال کراچی، کے تحت ”برآبادات“ کے موضوع پر ہونے والے ایک ”سیمینار“ میں فرمائی، جو احقر نے شیپ ریکارڈر کی مدد سے قلم بند کر لی۔

(۳) ”غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ“ یہ مقالہ ابتداء حضرت والا مظلّم نے انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی متعلّیٰ فرما دیا۔

(۴) ”زکوٰۃ کے جدید مسائل“ یہ مقالہ ایک تقریر ہے جو حضرت والا مظلّم نے ”زکوٰۃ“ کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمائی، اور لوگوں کے سوالات کے جوابات دیئے، یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد کراچی میں منعقد ہوا۔

(۵) ”تین طلاقیں کا حکم“ یہ مقالہ حضرت والا مظلّم نے ”تکملة فتح الملہم“ میں تحریر فرمایا، احقر نے ضرورت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ کر دیا۔

(۶) ”جھینگے کی شرعی حیثیت“ یہ مقالہ بھی ”تکملة فتح الملہم“ کا حصہ ہے۔ مولانا عبید اللہ صاحب سلمہ نے احقر کی فرمائش پر اس کا ترجمہ فرمایا۔

(۷) (۸) ”بیع بالتعاطى“ اور ”بیع الاستجرار“ یہ دونوں مقالے

حضرت ولادہ ظہیم نے ”بوت“ میں ”ہیت المتویل الکویتی“ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمائے۔ اور یہ مقالے ”مباحث“ کے اندر شامل ہیں۔ اور احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

(۹) ”مضار بہ سرٹیکلیش“ یہ مقالہ حضرت ولادہ ظہیم نے اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔ حضرت ولادہ کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف سلمیٰ نے اس مقالے کا اردو ترجمہ فرمایا۔

(۱۰) ”جہاد، اقدامی یا دفاعی“ یہ مقالہ حضرت ولادہ ظہیم نے ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور ”ابلاغ“ میں شائع ہو چکا ہے۔ حضرت ولادہ کے بے شمار مقالات اب بھی عربی میں موجود ہیں، تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلے کو صدق اور اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے۔ اور حضرت ولادہ ظہیم کی عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے۔ اور ان سے دین کی زیادہ سے زیادہ خدمت لے آئیں۔

عبداللہ مبین

دارالعلوم کراچی

۲۲ رمضان ۱۴۱۹ھ

## اجمالی فہرست فقہی مقالات

صفحہ

- ۱۔ بک دپازٹس کے شرعی احکام ————— ۱۷
- ۲۔ برآمدات کے شرعی احکام ————— ۶۹
- ۳۔ غیر عربی زبان میں خطبہ ہند ————— ۱۰۲
- ۴۔ زکوٰۃ کے جدید مسائل ————— ۱۲۲
- ۵۔ تین طرقوں کا حکم ————— ۱۸۱
- ۶۔ جہتے کی شرعی حیثیت ————— ۲۱۳
- ۷۔ بیع بالتعاہلی کا حکم ————— ۲۲۱
- ۸۔ بیع الاستخار کا حکم ————— ۲۳۳
- ۹۔ مضاربہ سرنٹیلیٹس ————— ۲۶۱
- ۱۰۔ جہاد۔ اقدامی یا دفاعی ————— ۲۸۵

# فیوض شریعت

## بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

صفحہ	عنوان
۱۹	• بینک ڈپازٹس کیا ہیں؟
۲۱	• بینک ڈپازٹس کی اقسام
۲۱	• کرنٹ اکاؤنٹ (جہاری کھاتہ)
۲۱	• ٹکس ڈپازٹ
۲۲	• سیونگ اکاؤنٹ (بچت کھاتہ)
۲۲	• المارز
۲۳	• بینکوں میں رکھی گئی رقم کی فقہی حیثیت
۲۳	• ہم بینکوں میں رکھی جانے والی رقم
۲۹	• کیا ہم بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟
۳۲	• سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا
۳۹	• اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقم کی حیثیت
۴۱	• بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن
۴۳	• کرنٹ اکاؤنٹ سے ”رہن“ یا ضمان کا کام لینا
۴۷	• سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا
۴۸	• بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا
۵۲	• بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آؤٹنگ کا طریقہ

- ۵۴ "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ
- ۶۰ ذیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

## برآمدات کے شرعی احکام

- ۷۱ بیع منعقد ہونے کے وقت کا تقین
- ۷۲ "بیع" اور "وعدۃ بیع" کے درمیان فرق
- ۷۲ پہلا فرق
- ۷۳ دوسرا فرق
- ۷۴ تیسرا فرق
- ۷۴ چوتھا فرق
- ۷۵ آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت
- ۷۵ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے
- ۷۵ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے
- ۷۷ مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟
- ۷۹ ایکریمنٹ نوٹیل کی تکمیل نہ کرنا
- ۸۰ وعدہ ظنی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل
- ۸۱ نقصان کی شرعی تفصیل
- ۸۲ ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول
- ۸۳ ایکسپورٹ فائنانسنگ کا غیر سودی طریقہ
- ۸۳ پری شپمنٹ فائنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

- ۸۴ • پوسٹ ٹیمٹ فائنلنگ اور اس کا اسلامی طریقہ
- ۸۵ • بل ڈی کاؤٹنگ کا جائز طریقہ
- ۸۷ • فارن ایکسچینج کی جنگی جنگ
- ۸۷ • کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول
- ۹۰ • فارن ایکسچینج کی جنگی جنگ
- ۹۲ • سوال و جواب
- ۹۲ • وعدہ بیع ایف سے بیع دوسرے سے
- ۹۳ • رجسٹر کا مستحق کون ہوگا
- ۹۴ • کیا اسپورٹرز کی رضامندی ضروری ہے؟
- ۹۶ • کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے؟
- ۹۵ • کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- ۹۵ • کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟
- ۹۶ • کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ باری کرنے سے اس کا ریسک منتقل ہو جائے گا؟ نہیں؟
- ۹۷ • ایکسپورٹ میں انشورنس فرمائے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟
- ۹۸ • مال موجود نہ ہونے کی صورت میں مشتق بیع کا حکم
- ۹۸ • "کنور" کی خرید و فروخت کا حکم
- ۹۹ • تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم
- ۹۹ • انٹرنیٹ کے خبر سہ کی سپلائی کا حکم
- ۱۰۰ • مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکتے کا حکم
- ۱۰۱ • اگر ایکسپورٹر اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو
- ۱۰۱ • اگر بینک مشرک کرنے پر تیار نہ ہو تو



# غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ

صفحہ

عنوان

- ۱۰۵ سوال
- ۱۰۷ الجواب
- ۱۰۸ مالکی مذہب
- ۱۰۹ شافعی مسلک
- ۱۱۰ حنبلی مسلک
- ۱۱۲ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی حقیقت
- ۱۳۰ خلاصہ کلام

## زکوٰۃ کے جدید مسائل

- ۱۳۶ تفسیر
- ۱۳۶ زکوٰۃ نہ نکالنے پر وعید
- ۱۳۸ یہ مال کہاں سے آ رہا ہے
- ۱۳۸ گناہ کون بھیج رہا ہے
- ۱۳۹ ایک سبق آموز واقعہ
- ۱۴۰ کاموں کی تقسیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے
- ۱۴۱ زمین سے آگائے دکان کون ہے؟
- ۱۴۱ انسان میں پیدا کرنے کی ملامت نہیں
- ۱۴۲ مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں
- ۱۴۲ صرف و حالی فیصد اور کرو
- ۱۴۳ زکوٰۃ کی تاکید

- ۱۴۳ زکوٰۃ حساب کر کے نکالو \*
- ۱۴۴ وہ مال تنہائی کو سبب ہے \*
- ۱۴۵ زکوٰۃ کے ونیز وی فوائد \*
- ۱۴۶ ماں میں بے برکتی کا انجام \*
- ۱۴۷ زکوٰۃ کا نصاب \*
- ۱۴۷ ہر روپے پر سال کا گزر نام ضروری نہیں \*
- ۱۴۷ تاریخ زکوٰۃ میں جو رقم ہو اس پر زکوٰۃ ہے \*
- ۱۴۸ اموال زکوٰۃ کون کون سے ہیں؟ \*
- ۱۴۹ اموال زکوٰۃ میں عقل نہ چلائیں \*
- ۱۴۹ عبادت کرنا اللہ کا حکم ہے \*
- ۱۵۰ سامان تجارت کی قیمت کے تقین کا طریقہ \*
- ۱۵۱ مال تجارت میں کیا ایذا غل ہے؟ \*
- ۱۵۲ کس دن کی مالیت معتبر ہوگی؟ \*
- ۱۵۲ کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ کا حکم \*
- ۱۵۳ کارخانہ کی کمن اشیاء پر زکوٰۃ ہے؟ \*
- ۱۵۴ واجب وصول قرضوں پر زکوٰۃ \*
- ۱۵۵ قرضوں کی منہائی \*
- ۱۵۵ قرضوں کی دو قسمیں \*
- ۱۵۶ تجارتی قرضے کب منہائے جائیں \*
- ۱۵۶ قرض کی مثال \*
- ۱۵۷ زکوٰۃ مستحق کو ادا کریں \*

- ۱۵۷ • مستحق کون؟
- ۱۵۷ • مستحق کو مالک بنا کر دیں
- ۱۵۸ • کن رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے
- ۱۵۹ • بیوہ اور یتیم کو زکوٰۃ دینے کا حکم
- ۱۵۹ • یتیموں سے زکوٰۃ کی کٹوتی کا حکم
- ۱۶۰ • اکاؤنٹ کی رقم سے قرض کس طرح سنبھالیں؟
- ۱۶۰ • کچھنی کے شیر ذوی زکوٰۃ کھانا
- ۱۶۱ • زکوٰۃ کی تاریخ کیا ہونی چاہئے؟
- ۱۶۲ • کیا رمضان المبارک کی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں؟
- ۱۶۳ • سوالات اور جوابات
- ۱۶۳ • چاند کی تاریخ مقرر کرنا
- ۱۶۴ • ذیور کی زکوٰۃ کس کے ذمے ہے؟
- ۱۶۵ • مالک بنا کر دینا ضروری ہے
- ۱۶۵ • پہلی پر زکوٰۃ کی رقم لکھنا
- ۱۶۶ • مدارس کے طلبہ کو زکوٰۃ دینا
- ۱۶۶ • تاریخ زکوٰۃ پر فاصلہ سے کم مل جوتا
- ۱۶۷ • ضرورت سے زائد مل کا مطلب
- ۱۶۷ • فیلیویشن ضرورت سے زائد ہے
- ۱۶۸ • تعمیرات پر زکوٰۃ کا حکم
- ۱۶۸ • زکوٰۃ میں کھانا کھانا
- ۱۶۸ • زکوٰۃ میں کتابیں دینا

- ۱۶۸ • مال تجارت کی قیمت کا تعین
- ۱۶۹ • مال تجارت ہی کو زکوٰۃ میں دینے کا حکم
- ۱۶۹ • اسپورٹ کئے ہوئے میں پر زکوٰۃ کا حکم
- ۱۷۰ • کشمی تاج سے قمری تاج کی طرف تبدیلی کس طرح ہو؟
- ۱۷۰ • غاصح سونے پر زکوٰۃ ہے
- ۱۷۰ • مجاہدین کو زکوٰۃ دینا
- ۱۷۱ • تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ دینا
- ۱۷۱ • ایک سے زائد گاڑی پر زکوٰۃ
- ۱۷۱ • کراپ کے مکان پر زکوٰۃ
- ۱۷۲ • قرض مانگنے والے کو زکوٰۃ
- ۱۷۲ • اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہ کرے؟
- ۱۷۳ • زکوٰۃ کی تاریخ بدلنے کا حکم
- ۱۷۳ • اپنے پراویٹ منٹ فنڈ سے لئے ہوئے قرض کا حکم
- ۱۷۳ • زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت ضروری ہے
- ۱۷۳ • اپنے ملازم کو زکوٰۃ دینا
- ۱۷۳ • طلبہ کو وظیفے کے طور پر زکوٰۃ دینا
- ۱۷۵ • شیئرز پہ ملنے والے سامانہ منافع پر زکوٰۃ کا حکم
- ۱۷۵ • شیئرز کی کون سی قیمت معتبر ہوگی؟
- ۱۷۵ • ضرورت سے زائد سامان کے ہونے ہوئے زکوٰۃ دینا
- ۱۷۶ • مریض کو زکوٰۃ کی مدد سے دوا دینا
- ۱۷۶ • بچیوں کے زیور پر زکوٰۃ کا حکم

صفحہ	عنوان
------	-------

- ۱۷۷ • کیا زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کریں؟
- ۱۷۷ • تاریخ زکوٰۃ پر حساب ضرور کر لیں
- ۱۷۸ • بکری کی رقم پر زکوٰۃ کا حکم
- ۱۷۸ • گڈول پر فروخت کی ہوئی بلڈنگ پر زکوٰۃ
- ۱۷۸ • جس قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، اس کا حکم

### تین طلاقیں کا حکم

- ۱۸۷ • کیا تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی؟
- ۱۹۰ • تین طلاقیں کے وقوع پر مہرِ رائے کے دلائل
- ۲۰۳ • خالقین کے دلائل کا جواب

### جھینگے کی شرعی حیثیت



### بیع بالتعاطی کا حکم

- ۲۲۴ • البيع بالتعاطی
- ۲۲۹ • اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراجمہ کے معاملات میں "تعاطی" کے
- جو ان کی حد

### بیع الاسترجار کا حکم

- ۲۳۵ • بیع الاسترجار

- ۲۴۷ • بیع الاجارہ کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے
- ۲۵۱ • خلاصہ
- ۲۵۲ • شمن مقدم کے ساتھ بیع الاجارہ کرنا
- ۲۵۸ • بینکنگ کے معاملات میں "اجارہ" کا استعمال

## مضاربہ سرٹیفیکیشن

- ۲۶۳ • مضاربہ سرٹیفیکیشن
- ۲۶۴ • سودی قرضوں کے سرٹیفیکیشن
- ۲۶۶ • اردنی قانون
- ۲۶۴ • سندھ کی تینج کامسک
- ۲۶۵ • پہلا مسئلہ اور اس کا جواب
- ۲۶۷ • دوسرا مسئلہ
- ۲۶۸ • تیسرا مسئلہ
- ۲۸۱ • آخری سوال

## جہاد۔ اقدانی یا دفاعی



الله

# بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مبین اسلامک پبلشرز



## (۱) بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام

یہ مقالہ ”احکام الوادائع المصرفیۃ“ کا اردو ترجمہ ہے جو ”بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ“ میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”اسامی فقہ اکیڈمی کے نوں اجلاس منعقدہ ابو ظہبی، ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔

﴿مین﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بینک ڈیپازٹس کے بارے میں شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى  
اله واصحابه اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

موجودہ دور میں بینک ڈیپازٹس بہت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اور ہر شہر اور ہر  
ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں اس کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے۔  
بن ڈیپازٹس سے متعلق بہت سے شرعی احکام بھی ہیں جن کا یقینی طور پر جاننا اور ان  
کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ مسائل موجودہ جدید دور کے پیدا کردہ  
ہیں لیکن قرآن و سنت کے بن کردہ اصولوں سے اور فقہاء امت سے کتب فقہ میں  
جو تفصیلات بیان کی ہیں ان سے ان مسائل کا استخراج ممکن ہے۔ چنانچہ اس  
مضمون میں ”بینک ڈیپازٹس“ سے متعلق شرعی احکام کو وضاحت اور تفصیل سے  
بیان کرنا پیش نظر ہے، اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق اس کام کو کرنے کی توفیق عطا  
فرمائے۔ آمین۔

## بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

”بینک ڈیپازٹس“ (Bank Deposite) جس کو عربی میں ”انودائع والمصرفیہ“

کہا جاتا ہے، اس سے مراد وہ رقم ہے جو کوئی شخص کسی مالیاتی ادارے میں بطور امانت رکھوائے۔ چاہے وہ کسی متعین وقت کے لئے رکھوائے یا آپس میں یہ معاہدہ ہو جائے کہ مالک اپنی کل رقم یا بعض رقم جب چاہے گا بینک سے نکوالے گا۔

موجودہ بینکوں میں طریقہ کاریہ ہے کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھواتا ہے وہ بعینہ اسی حالت میں بینک میں باقی نہیں رہتی بلکہ تمام رقموں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے اور پھر بینک وہ رقم سرمایہ کاری کے لئے اپنے کلائنٹ کے حوالے کرتا ہے، اور اس پر ان سے سود یا منافع کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ رقم بینک کے ضمن یعنی رسک میں ہوتی ہے، اور آپس میں طے شدہ شرائط کے مطابق بینک کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم ہر حال میں مالک کو واپس کر دے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس رقم کے لئے عام طور پر جو ”ودیعت“ یا ”امانت“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس سے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو فقہ میں بولے جاتے ہیں، اس لئے کہ فقہ میں ”ودیعت“ اور ”امانت“ اس کو کہا جاتا ہے جو بعینہ اپنی اصل شکل میں امانت رکھنے والے کے پاس موجود رہے اور کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہانک ہونے کی صورت میں اس امانت کا ضمان یعنی تلوآن بھی اس پر نہیں آتا۔ البتہ بینکوں میں رکھی معنی رقم کے لئے ”ودیعت“ کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی میں لفظ ”ودیعة“ دودع ذیرع سے ”فیعلہ“ کے وزن پر ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو ”مورع“ یعنی وديعت رکھنے والے کے پاس چھوڑ دیا جائے۔ لہذا بینک ڈیپازٹس پر ”ودیعت“ کا بطلاق اس لغوی معنی کے لحاظ سے درست ہے۔ یعنی بینک مورع ہے، قلع نظر اس کے کہ اس میں موجود رقم امانت ہے یا مضمون ہے یعنی قابل تلوآن ہے یا نہیں۔ (لیکن شریعت کی اصطلاح میں وديعت کا جو مفہوم ہے اس کا بینک ڈیپازٹس پر اطلاق کرنا درست نہیں)۔

## بینک ڈیپازٹس کی اقسام

موجودہ بینکوں کے عرف میں بینک ڈیپازٹس کی چار قسمیں ہیں:

### ① کرنٹ اکاؤنٹ (Current Account) جاری کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے والے شخص کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوائے گا۔ چنانچہ کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کو مکمل اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اور جتنی چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوائے۔ اور پینتہ اس کا پابند ہوتا ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کرنے پر فی الفور رقم واپس کرے۔ اور اکاؤنٹ ہولڈر اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ بینک سے رقم نکلوانے سے پہلے بینک کو خطی اطلاع دے۔ اس قسم کے اکاؤنٹ ہولڈر کو پینتہ کوئی نفع یا سود نہیں دیتا۔ بلکہ بعض ممانک میں تو یہ طریقہ رائج ہے کہ بینک ان اکاؤنٹ ہولڈر سے اپنی خدمات کے بدلے میں فیس کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو مسجدہ نہیں رکھا جاتا، بلکہ دوسری رقموں کے ساتھ ملادیا جاتا ہے۔ اور بینک کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرے، اگرچہ بینکوں کا معمول یہ ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھوائی گئی رقم کا ایک مناسب حصہ اپنے پاس محفوظ رکھتے ہیں تاکہ اکاؤنٹ ہولڈر جب بھی رقم کی واپس کا مطالبہ کرے تو اس کو ادا کی جاسکے۔

### ② فکس ڈیپازٹ (Fixed Deposit)

یہ رقم ہوتی ہے جو کسی معینہ مدت تک کے لئے بینک میں رکھوائی جاتی ہے۔ اور رقم رکھوانے والے شخص کو اس معینہ مدت سے پہلے رقم نکلوانے کا اختیار نہیں

ہوتا، اور عام حالات میں یہ مدت چند دن سے ایک سال تک کے درمیان ہوتی ہے۔ بینک یہ رقم سر پر یہ کاری کے اندر استعمال کرتا ہے۔ اور بینک رقم رکھوانے والے حضرات کو ماریٹ کے حالات کے مطابق مختلف ٹرم کے اختیار سے مختلف تناسب سے سود ادا کرتا ہے۔

### ۳) سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) بچت کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے، اس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی۔ لیکن اکاؤنٹ ہولڈر قواعد اور ضوابط کے تحت ہی رقم نکلا سکتا ہے، چنانچہ ایک ہی مرتبہ میں وہ تمام رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا، بلکہ بینک اس کے لئے ایک مقدار مقرر کرتا ہے کہ ایک دن میں اس مقدار تک رقم نکالنے کا اختیار ہے، اور بعض اوقات بڑی رقم نکالنے کے لئے بینک کو پیشگی اطلاع دینی ضروری ہوتی ہے۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ایک طرح سے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کی طرح ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کسی معینہ مدت کے انتظار کے بغیر جب چاہے رقم نکوالے۔ اور ایک طرح سے فکس ڈپازٹ کی طرح ہوتی ہے کہ تمام رقم ایک مرتبہ میں نہیں نکالی جاسکتی۔ اور بینک اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم پر کچھ منافع بھی دیتا ہے، البتہ فکس ڈپازٹ کے مقابلے میں اس کا نفع کم ہوتا ہے۔

### ۴) لاکرز (Lockers)

اس کو عربی زبان میں ”خزانات المعقولة“ (بند تجوری) کہا جاتا ہے۔ ایک شخص بینک کے اندر کسی مخصوص تجوری کو کرایہ پر لیتا ہے اور اس تجوری میں وہ خود اپنی رقم رکھتا ہے۔ اس رقم سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بینک کے ملازمین کو یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس نے تجوری کے اندر کیا رکھا ہے۔ عام طور پر لوگ اس تجوری میں سونا، چاندی، قیمتی پتھر اور قیمتی دستاویزات رکھتے ہیں۔ البتہ نقد رقم بھی

اس تجوری میں رکھی جاسکتی ہے۔

## بینکوں میں رکھی گئی رقم کی فقہی حیثیت

مندرجہ بالا چار قسموں کی رقومات کے بارے میں شرعی احکام جاننے سے پہلے ان کی فقہی حیثیت جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے بارے میں تمام شرعی احکام الہی کی فقہی حیثیت متعین ہونے پر موقوف ہیں۔

جہاں تک چوتھی قسم یعنی ”لاکرز“ کا تعلق ہے، اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص ”لاکرز“ کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے۔ اور کرایہ داری کے معاہدے کے بعد وہ ”لاکرز“ بینک کے پاس ہی بطور امانت کے موجود رہتا ہے۔ لہذا اس پر ”امانت“ کے احکام نافذ ہوں گے۔

جہاں تک پہلی تین قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ عام روایتی بینکوں میں ان کی جو حیثیت ہے اسلامی بینکوں میں ان کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔ اس لئے دونوں قسم کے بینکوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنا مناسب ہے۔

## عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقم

جہاں تک عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقم کا تعلق ہے تو موجودہ دور کے علماء کی بہت بڑی تعداد کا یہ کہنا ہے کہ اس رقم کی حیثیت ”قرض“ کی ہے جو اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو دیتا ہے۔ اگر اس رقم کو آپ ”امانت“ کا نام رکھیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ ”عقد“ کے اندر معطلی کا اعتبار ہوتا ہے ”الفاظ“ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور رقم کی یہ حیثیت تینوں قسم کے اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقموں کو شامل ہے۔ یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ“، ”سیونگ اکاؤنٹ“ اور گیس ڈپازٹ“ اس لئے کہ ان تینوں میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بینک کے ذمہ

”مضمون“ ہوتی ہے۔ (بینک اس کاؤنٹہ دار ہوتا ہے یعنی وہ بینک کے رسک پر ہوتی ہے) ”مضمون“ ہونے کی وجہ سے وہ رقم ”امانت“ ہونے کی حیثیت سے نکل جاتی ہے۔ اس لئے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ وہ امانت رکھنے والے کے ہاتھ میں ”مضمون“ یعنی مکمل توازن نہیں ہوتی (اگر بلا تعذبی ہلاک ہو جائے وہ ضامن نہیں ہوگا)

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء نے ”گلکس ڈیپازٹ“ میں رکھی جانے والی رقم اور ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”گلکس ڈیپازٹ“ میں رکھی جانے والی رقم فقہی اعتبار سے ”قرض“ ہے، اس لئے کہ اس میں اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوائے۔ یہی پابندی اس رقم کو ”امانت“ کے زمرے سے نکال کر ”قرض“ کے زمرے میں داخل کر دیتی ہے۔ اسی طرح ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رکھوائی جانے والی رقم بھی ”امانت“ نہیں ہوتی، بلکہ وہ ”قرض“ ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ایک ہی وقت میں پوری رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لیکن کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ان حضرات علماء کے نزدیک مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹوں میں رکھی جانے والی رقموں سے مختلف ہوتی ہے، ان کے نزدیک ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کی رقم ”مضمون“ ہونے کے باوجود ”امانت“ ہوتی ہے، اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے بینک سے اپنی پوری رقم نکلوائے۔ اور وہ کسی شرط کا پابند بھی نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے کی کبھی بھی یہ نیت نہیں ہوتی کہ ”بینک“ کو سرمایہ کاری کے نتیجے میں جو منافع یا سود ہوگا، میں اس کے اندر شریک ہو رہا ہوں، بلکہ وہ صرف حفاظت کی نیت سے بینک میں رقم رکھواتا ہے۔ لہذا جب اس کا مقصد بینک کو قرض دینا نہیں ہے تو اس رقم کو ”قرض“ کا نام دینا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ یہ ”تفسیر القول بمالایر ضی بہ قائلہ“ کے تحت داخل ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم کو بھی دوسری رقمات کے ساتھ ضبط کر دیتا ہے، اور اس رقم کو اپنی ضروریات میں بھی استعمال کر لیتا ہے، تو صرف اتنی بات اس رقم کو "امانت" ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ اس لئے کہ عرفاً بینک کا یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوتا ہے۔ (اور مالک کی اجازت سے امانت میں تصرف کرنا جائز ہے) اور اس تصرف کے نتیجے میں وہ رقم "امانت" ہونے سے نہیں نکلے گی۔

لیکن ہمارے نزدیک بینک کی رقم کی حیثیت کے بارے میں بعض علماء کی بیان کردہ مندرجہ بالا تفصیل درست نہیں، اس لئے کہ بینکوں میں رقم رکھوانے والے عوام امانت، قرض، اور دین کی اصطلاحات کے فرق سے واقف نہیں ہوتے، اور نہ ہی ان کو ان اصطلاحات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے۔ عوام کو تو صرف اس رقم سے حاصل ہونے والے نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے۔ چنانچہ عام حالات میں بینک کے اندر رقم رکھوانے والا صرف اسی صورت میں رقم رکھوانے پر رضامند ہوتا ہے جب بینک اس رقم کی واپسی کی ضمانت دے۔ لہذا اگر رقم رکھوانے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ میری یہ رقم بینک والوں کے پاس "امانت" کی حیثیت سے رہے گی اگر یہ رقم بینک سے چوری ہو گئی یا تھدی (یعنی قواعد کی خلاف ورزی) کے بغیر ضائع ہو گئی تو بینک یہ رقم واپس نہیں کرے گا۔ تو اس صورت میں یہ شخص کبھی بھی اپنی رقم بینک میں رکھوانے پر رضامند نہیں ہو گا۔ اور اگر بینک کی طرف سے یہ واضح اعلان نہ ہوگا، بینکوں کے مرزب عارف میں یہ بات معروف نہ ہوتی کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھوائے گا، بینک اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں بینک میں رقم رکھوانے والے بہت سے لوگ بینکوں میں اپنی رقم نہ رکھواتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خود رقم رکھوانے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان کی رقم بینکوں میں "مضمون" رہے۔ یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو بینک اس رقم کا ضامن ہو، صرف بغیر "امانت" کے وہ رقم بینک کے پاس نہ رہے، اس لئے کہ "امانت" کی رقم مضمون



نہیں ہوتی، البتہ "قرض" کی رقم مضمون ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ فقہی اعتبار سے رقم رکھوانے والوں کا مقصد بینک کو قرض دینا ہے، "امانت" رکھوانا نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قرضہ دینے سے ان حضرات کا بنیادی مقصد "بینک کو شاسن بنا کر اپنی رقم کا تحفظ حاصل کرنا ہے" اپنی رقم کے ذریعہ بینک کی ضروریات میں تعاون کر کے بینک کے ساتھ کوئی تمبرغ اور احسن کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور صرف اس مقصد کی وجہ سے یہ مولد "قرض" ہونے کی صفت سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ "عقد قرض" میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

① ایک یہ کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال اس اجازت کے ساتھ دے کہ وہ جہاں چاہے اپنی ضروریات میں اس کو خرچ کرے۔ بشرطیکہ قرض دینے والا جب کبھی بھی اپنی رقم کی واپس کا مطالبہ کرے گا تو قرض لینے والا اس مال کے مثل اس کو واپس کرے گا۔

② دوسرے یہ کہ وہ مال قرض لینے والے پر "مضمون" ہوگا (جی اگر ضائع ہو جائے تب بھی اس کے مثل ادا کرنا پڑے گا)۔

بینک میں رکھی جانے والی رقم میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرض دینے والا اس قرض دینے سے قرض لینے والے پر تمبرغ اور احسان کرنے کا ارادہ کرے کہ اس قرض دینے سے میرا مقصد اس کی ضروریات میں تعاون کرنا ہے تو یہ مقصد کسی رقم کے "قرض" ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔ "قرض" کے بعض معاملات میں یہ مقصد پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ لہذا اس مقصد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے سے کسی رقم کے قرض ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

چنانچہ روایات میں حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا واقعہ لکھا ہے کہ لوگ ان کے پاس اپنی رقمیں بطور امانت رکھوانے کے لئے آیا کرتے تھے اور اس رقم رکھوانے سے ان کا مقصد حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ کسی قسم کا

تعاون کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی تھی۔ لیکن حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص ان کے پاس رقم لے کر آتا تو آپ اس سے اس رقم میں تصرف کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ لیتے کہ یہ رقم میرے پاس ”مضمون“ ہوگی، اس اجازت اور شرط کے بعد اس رقم کو قبول فرماتے۔ چنانچہ جب آنے والا شخص ”امانت“ کے نام سے رقم پیش کرتا تو آپ فرماتے لاکن ہو سلف یہ رقم امانت نہیں، بلکہ ”قرض“ ہے۔ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو ”عقد سلف“ جیسی عقد قرض فرمایا، عقد نگہ قرض دینے والوں کا مقصد اس قرض سے حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ تعاون کرنا نہیں تھا، بلکہ اس قرض دینے سے صرف اپنے مال کی حفاظت مقصود تھی۔ (بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب برکہ الغازی فی مالہ، مع فتح الباری ۱/۷۷۵)

اس تفصیل یہ بات معلوم ہوئی کہ اپنے مال کی حفاظت کی نیت سے قرض دینا ”عقد قرض“ کے منافی نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ ”عقد قرض“ اگرچہ ایک ”عقد تبرع“ ہی ہے اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی قرضہ دی ہوئی رقم سے زیادہ رقم کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ”عقد قرض“ ایسا ”عقد مالی“ بھی ہے جس میں بانہیں کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قرض دینے والے کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ اس قرض دینے کے نتیجے میں اس کو آخرت میں اجر و ثواب ملے گا (جب کہ ضرورت مند لوگوں کو قرض دیا جائے اور قرض دینے کا مقصد ان کے ساتھ تعاون ہو) اور کبھی یہ مفاد ہوتا ہے کہ قرض دینے کے نتیجے میں اس کی رقم قرض لینے والے کے ذمے ”مضمون“ ہو جائے گی (اور اس کے نتیجے میں وہ رقم محفوظ ہو جائے گی) یہی وہ مفاد ہے جس کی وجہ سے آج کل لوگ اپنی رقمیں بینکوں میں رکھواتے ہیں، اگر یہ مفاد نہ ہوتا تو لوگ اپنی رقم حفاظت کے لئے بینکوں میں نہ رکھواتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والوں کا مقصد قرض دینا ہی ہے، مگر چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اس قرض کے لئے بینک میں اس طرح قرض رکھوانے کے عمل

کو فقہی اصطلاح میں "اقراض" کہا جاتا ہے، اس وجہ سے وہ لوگ اس عمل کو "اقراض" (یعنی قرض دینا) نہیں کہتے (جبکہ حقیقت میں یہ "اقراض" ہی ہے) بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ "اکڑٹ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم "قرض" نہیں ہے بلکہ فقہی اعتبار سے "امانت" کے حکم میں ہے، البتہ رقم رکھوانے والوں نے بینک کو اس کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ یہ رقم دوسری رقموں کے ساتھ ملا کر رکھ دیں، اور اگر بینک اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اور "امانت" کو استعمال کر لینے کی اجازت سے یا اس کو اپنے دوسرے اموال میں غلط ملط کرنے کی اجازت سے وہ رقم "امانت" کے حکم سے نہیں نکلتی۔ لیکن فقہی اعتبار سے یہ تطبیق درست نہیں، اس لئے کہ رقم کا مالک جب امانت رکھنے والے کو اس کی اجازت دے کہ وہ اس امانت کی رقم کو اپنی رقم کے ساتھ غلط ملط کر لے تو اس صورت میں یہ عقد "امانت" کی تعریف سے نکل کر "شرکت المملک" میں تبدیل ہو جائے گا اور وہ مال مخلوط دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

(دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار لابن عابدین ۱/۱۶۹)

اور یہ بات فقہ میں مصرح ہے کہ مشترک مال میں ایک شریک کا دوسرے شریک کے مال پر قبضہ "قبضہ امانت" ہوتا ہے، اگر وہ بلا تعذیب ہلاک ہو جائے تو شریک پر ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن جو لوگ بینکوں میں رقم رکھواتے ہیں وہ کبھی بھی یہ نہیں چاہیں گے کہ ہماری رقم پر بینک کا قبضہ "قبضہ امانت" ہو بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ یہ رقم بینک کے ذمے "مضمون" ہو۔ اس سے بھی یکنی ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والے لوگ بھی بینک کے ساتھ "امانت" کا معاملہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ "قرض" دینے کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

بہر حال اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ موجودہ عام بینکوں کے تینوں قسم کے اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقم "قرض" ہوتی ہیں، یہ قرض اکاؤنٹس

ہولڈر بینک کو پیش کرتا ہے، لہذا اس پر ”قرض“ ہی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

## کیا عام بینکوں میں رقم رکھنا جائز ہے؟

جب مندرجہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ بینکوں میں رکھی جانے والی رقم ”قرض“ ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلمانوں کے لئے ان عام بینکوں میں جو سود کی بنیاد پر کام کرتے ہیں، ان میں اپنی رقم رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

جہاں تک ”ریکس ڈپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ کا تعلق ہے تو چونکہ بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اس کی رقم پر منافع بھی دیتا ہے، اور یہ بات طے ہے کہ ان اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقم بالافتق ”قرض“ ہوتی ہیں، لہذا بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اصلی رقم سے زیادہ جو رقم بھی ادا کرے گا وہ صراحتاً سود ہوگی جس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ ”اسلامی فنڈ اکیڈمی“ نے اپنے دوسرے اجلاس میں اس پر متفقہ قرارداد بھی منظور کر لی ہے۔ لہذا جو شخص بھی مندرجہ بالا اکاؤنٹس میں رقم رکھواتا ہے وہ بینک کے ساتھ سودی ”قرض“ کا معاملہ کرتا ہے جو کہ حرام ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹس میں رقم رکھنا جائز نہیں۔

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں اکاؤنٹس میں بھی رقم رکھنا جائز ہے، لیکن بینک اس پر جو منافع دے، اس منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں، بلکہ یا تو فقراء پر صدقہ کر دے یا نیک کام میں صرف کر دے۔ لیکن ہم اس رائے سے اتفاق نہیں کر سکتے، اس لئے کہ منافع حاصل کرنے کی غرض سے بینک میں رقم رکھنا، چاہے اس منافع کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کی نیت ہو، تب بھی سودی معاملے کا ارتکاب کرتا ہے اور سودی معاملے کا ارتکاب کرتا

نہضاً حرام ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ سود کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کا مشورہ یا حکم اس شخص کو دیا جاتا ہے جس نے جہالت اور شرعی مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر شرعی طریقہ سے معاملہ کر لیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس کو سود کی رقم حاصل ہو چکی ہو۔ یا اس شخص کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے جو تجارتی اور مالی معاملات میں اب تک شریعت کے احکام کی پابندی کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کے نتیجے میں اس کے پاس سود کی رقم آچکی ہو، اور اب وہ اپنے گناہ سے توبہ کرنا چاہتا ہو اور سود کی اس رقم سے خلاص حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم توبہ کی نیت کے بغیر یہ رقم کسی نیک مصرف میں صرف کر دو۔ لیکن اگر ایک شخص جو شریعت کے احکام کا پابند ہے وہ اگر اپنی رقم سودی اکاؤنٹ میں اس نیت سے رکھوائے کہ جو سود حاصل ہو گا اس کو کسی نیک مصرف میں صرف کر دو گا تو اس کی مثل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نیت سے گناہ کا ارتکاب کرے کہ بعد میں توبہ کر لوں گا، جب کہ ایک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ گناہ کا ارتکاب ہی نہ کرے کہ بعد میں اس سے توبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل تو مسلم ممالک کے موجودہ عام بینکوں کے بارے میں ہے، جہاں تک غیر مسلم ممالک میں ان بینکوں کا تعلق ہے جن کے مالک بھی غیر مسلم ہیں تو ان کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کا کہنا ہے کہ ان بینکوں میں رقم رکھنا اور اس رقم پر وہ بینک جو منافع دے اس کو لینا جائز ہے۔ اس کی بنیاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ ”بجوز اخذ مال العوامی برضاه“ یعنی کافر حربی کا مال اس کی رضامندی سے لینا جائز ہے، اور یہ کہ مسلمان اور حربی کے درمیان ”سود“ نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور فقہاء سے بعض علماء کے مندرجہ بالا قول کو قبول نہیں کیا، حتیٰ کہ متاخرین حنفیہ نے اس کے مطابق فتویٰ بھی نہیں دیا، اس لئے کہ ربا کی حرمت نص

قطعی سے ثابت ہے اور "ریا" کو نہ چھوڑنے والے کے خلاف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ لہذا عام حالات میں یہ مناسب نہیں کہ ایک مسلمان "ریا" کا معاملہ کرے اگرچہ وہ معاملہ کسی حربی کافر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن یہاں ایک نکتہ کھل توجہ ہے وہ یہ کہ آج کے موجودہ دور میں عام اسلامی حکومتوں پر مغربی ممالک ہی کا قسط اور کنٹرول ہے، اور ان کے کنٹرول کے اہم عوامل میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے مسلم ممالک کی دولت کو یا تو غصب کر لیا ہے یا مسلم ممالک نے ان مغربی ممالک سے جو قرض لیا ہے اس قرض پر سود کی صورت میں مسلمانوں کا ماں حاصل کر لیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں نے جو بڑی بھاری رقمیں ان ممالک کے بینکوں میں رکھوائی ہیں ان رقموں پر بھی ان کا قبضہ ہے اور اس رقم کو وہ اپنی ضروریات میں صرف کرتے ہیں، بلکہ اس رقم کو مسلمانوں ہی کے خلاف سیاسی اور جنگی اسکیموں کو چمکا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہذا اگر مسلمان اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وہاں چھوڑ دیں تو اس کے ذریعے ان کفار کو تقویت ہوگی۔ ان حالات کی وجہ سے میرا رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے غیر مسلم ممالک میں غیر مسلموں کے بینکوں سے اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وصول کر لینا جائز ہے، لیکن اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ بلائیت ثواب کسی نیک مصرف میں خرچ کر دینا چاہئے۔ اس طرح جو مسلمان اپنے رقمیں ان کے بینکوں میں رکھوا کر مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے کام میں ان کافروں کے ساتھ تعاون کرتے ہیں، اس تعاون میں کمی ہو جائے گی۔ بہر حال، یہ مسئلہ علماء کی خدمت میں پیش ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فرمائیں۔

## سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

جہاں تک سودی بینک کے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو جیسا کہ میں نے پہلے عرض کر دیا کہ اس "اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا ہے، لہذا اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوتے سے سودی قرض کے معاملے میں داخل ہونا لازم نہیں آتا، اس حیثیت سے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا جائز ہوتا ہے۔ لیکن بعض علماء معاصرین نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ سودی قرض تو نہیں ہے لیکن اس صورت میں سودی معاملات میں بینک کے ساتھ اعانت تو پائی جلدی ہے، اس لئے کہ یہ ہت باطل کا ہر ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم کو بینک منجمد کر کے نہیں رکھ دیتا، بلکہ بینک اس رقم کو بھی سودی قرضوں میں دیکر اس پر منفعہ حاصل کرتا ہے، لہذا رقم رکھوانے والا بینک کے ساتھ سودی معاملات میں معاون بن جائے گا۔

یقیناً اس اشکال کو مندرجہ ذیل طریقوں سے دور کرنا ممکن ہے:

۱ بینکوں کا یہ معمول ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے استعمال میں نہیں لاتے، بلکہ اس رقم کی ایک بڑی مقدار اپنے پاس اس غرض سے رکھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم نکھوانے والوں کی طلب کو روزانہ پورا کیا جاسکے، اور چونکہ بینک کے اندر تمام رقم، ایک ہی جگہ پر ملی جلی رکھی جاتی ہیں، اس لئے کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم کسی سودی معاملہ میں لگ چکی ہے۔

۲ دوسرے یہ کہ بینک کے پاس رقم لگانے کی بے شمار جگہیں ہوتی ہیں وہ سب کی سب جگہیں شرعاً ممنوع نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بعض جگہیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں خرچ کرنا اور رقم لگانا حرام نہیں ہوتا۔ لہذا کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم اس جگہ پر صرف ہوئی ہے جو شرعاً

حلال نہیں ہے۔

۱۶ غیر سودی قرض کا معاملہ شرعاً جائز معاملہ ہے، اور "فقود" کا حکم یہ ہے کہ وہ "مقتود صحیحہ" میں مستغنیٰ کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

اور گرنٹ اکاؤنٹ میں جو شخص بھی کوئی رقم رکھواتا ہے تو بینک کو قرض دینے کے نتیجے میں وہ رقم اس کی ملکیت ہے، نکل کر بینک کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اب بینک اس رقم میں جو کچھ تصرف کرے گا وہ اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت میں تصرف کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی ملکیت میں یہ تصرف ہوگا، لہذا اس تصرف کو اکاؤنٹ ہولڈر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

۱۷ کسی معصیت پر اعانت کرنا اگرچہ حرام ہے، لیکن فقہاء کرام نے اس کے کچھ اصول بھی بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں (اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ملاحظہ فرمائیں: درمختار مع رد المحتار جلد ۵ صفحہ ۲۷۲۔ مکمل فتح القدیر جلد ۸ صفحہ ۱۳۔ شرح المسند جلد ۳ صفحہ ۳۹۔ نہایت المحتاج جلد ۲ صفحہ ۵۳۔ حواشی الشرح علی ترمذی المحتاج جلد ۲ صفحہ ۳۱۔ انوار القرآن جلد ۲ صفحہ ۳۳۔ نیل الانوار للشوکانی جلد ۵ صفحہ ۸۵۴)

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے۔ اور "اعانت" کے مسئلے میں جتنی نصوص فقہیہ آئی ہیں ان سب کو اس رسالے میں جمع فرمایا ہے۔ یہ رسالہ "احکام القرآن" عربی کی تیسری جلد کا جزء ہوا، اگر شائع ہو چکا ہے، اس رسالے کے آخر میں اس مسئلہ کا خلاصہ اس طرح تحریر فرمایا کہ:

﴿ان الاعانة على المعصية حرام مطلقاً بنص القرآن  
اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان  
وقوله تعالى: فلن اكون ظهيراً للمجرمين ولكن  
الاعانة حقيقة هي ما قامت المعصية بعين فعل



المعین، ولا یستحق الا بنیۃ الاعانة او التصریح بہا اور  
تحتہا فی استعمال ہذا الشیء بحیث لا یحتمل غیر  
المعصیۃ ومالم تقم المعصیۃ بعینہ لم یکن من  
الاعانة حقیقۃ بل من التسبب ومن اطلق علیہ لفظ  
الاعانة فقد تجوز لکونہ صورة اعانة کما مر من  
الیرانکبیر۔

ثم السبب ان کان سببا محرکاً وداعياً الى  
المعصیۃ فالتسبب فیہ حرام کالاعانة علی  
المعصیۃ بنص القرآن کقوله تعالیٰ: لا تسبوا الذین  
یاءعون من دون اللہ وقوله تعالیٰ فلا تضعن بالقول  
وقوله تعالیٰ: لا تبرجن الآیۃ وان لم یکن محرکاً وداعياً  
بل مرصلاً محضاً وهو مع ذلك سبب قریب بحیث  
لا یحتاج فی اقامۃ المعصیۃ بہ الى احداث صنعة من  
الفاعل کبیع السلاح من اهل الفتنۃ وبيع العصیر  
ممن یشخذ خمراً وبيع الامرد ممن یعصی بہ واجازۃ  
البيت ممن یبیع لہ الخمر او یشخذ ہا کنبسۃ او بیت  
نار وامثالہا فکلمہ مکروہ تحریماً بشرط ان یعلم بہ  
الرائع والاجر من دون تصریح بہ باللسان فانه ان لم  
یعلم کان معذوراً وان علم وصرح کان داخلاً فی الا  
عانة المحرمة۔

وان کان سبباً بعد البحث لا یفضی الى المعصیۃ  
علی حالہ الموجدۃ بل یحتاج الى احداث صنعة  
فیہ کبیع الحديد من اهل الفتنۃ وامثالہا، فنکرہ  
تنزیہاً (احکام القرآن جلد ۳ صفحہ ۶۷۳)

”اعانت علی المعصیت نص قرآن کی رد سے مطلقاً حرام ہے۔ قرآن کریم میں اللہ  
تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم والعدون یعنی گناہ اور زیادتی میں

ایک دوسرے کی اعانت مت کرو (سورۃ المائدہ: ۲۰) دوسری جگہ ارشاد ہے قلن اکون ظہورا للمجرمین ”یعنی میں بھی مجرموں کی مدد نہیں کروں گا“ (سورۃ القصص: ۱۷) لیکن حقیقت میں ”اعانت“ اس کو کہا جاتا ہے کہ معین یعنی مددگار کے معنی فعل سے وہ معصیت قائم ہو، یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب یا تو مددگار اعانت کرنے کی نیت بھی کرے یا اعانت کرنے کی تصریح کرے یا اس چیز کے استعمال کو اسی معصیت کے کام کے لئے اس طرح معین کر دے کہ غیر معصیت میں اس کے استعمال کا احتمال باقی نہ رہے۔ لیکن اگر معصیت معین یعنی مددگار کے معین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کو حقیقتہً اعانت نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معصیت کا ”سبب“ کہیں گے۔ اور جن حضرات نے اس پر ”اعانت“ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مجازاً کیا ہے، اس لئے کہ یہ سورۃ اعانت ہے حقیقتہً اعانت نہیں جیسا کہ ”السیر الکبیر“ کے حوالے سے پیچھے گزر چکا۔

پھر ”سبب“ کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ”سبب“ معصیت کی طرف محرک اور داعی ہو تو اس کا سبب بننا بھی حرام ہے جیسا کہ اعانت علی المعصیت جو کہ نفس قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا تنسوا الذین یدعون من دون اللہ (سورۃ الانعام: ۱۰۸) ”یعنی ان کو مٹا مت دو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ پھر وہ لوگ ناواقعی سے حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔“ دوسری جگہ ارشاد فرمایا فلا تخصنن بالقرول (الحزاب: ۳۲) ایک اور جگہ پر ارشاد فرمایا: ولا تبرجن (الاحزاب: ۳۳) اور اگر وہ ”سبب“ معصیت کے لئے محرک اور داعی تو نہ ہو بلکہ معصیت تک صرف پہنچانے والا ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس معصیت کے لئے اس لحاظ سے قریب بھی ہو کہ اس کے ذریعہ ”معصیت“ انجام دینے کے لئے قائل کو کسی تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا مثلاً شراب بنانے والے کو انجور کا شیرہ فروخت کرنا یا مثلاً امرد غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو

بد فعلی کے ارادے سے خرید رہا ہو یا مثلاً اس شخص کو مکان کرائے پر دیا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس مکان میں شراب کی تجارت کرے گا یا اس مکان کو وہ ”کنیسہ“ (مہودیوں کی عبادت گاہ) بنائے گا یا اس مکان کو وہ مجوسیوں کی عبادت گاہ بنائے گا۔ ان تمام صورتوں میں فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ کہ بائع کو اور کرائے پر دینے والے کو زبانی تصریح کے بغیر ان باتوں کا علم ہو جائے، لیکن اگر بائع اور کرائے پر دینے والے کو ان باتوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا اور اگر بائع اور آجر کو صراحتاً ان باتوں کا علم تھا اس کے باوجود اس نے بیع کردی یا کرایہ پر دے دیا تو اس صورت میں بائع اور آجر حرام کام پر اعانت کرنے والے ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب بعید ہے کہ معذور صورت میں اس سے معصیت صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ذریعہ معصیت کو انجام دینے کے لئے اس میں تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی مثلاً قندہ پرور لوگوں کے ہاتھ لوہا فروخت کرنا وغیرہ تو یہ صورت مکروہ تنزیہی ہے۔ (جوہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۵۴ ص ۵۴ احکام القرآن، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ، جلد ۳ صفحہ ۵۴)

حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک اردو کے مقالے میں اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر کے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

”اگر ”قریب“ کے مفہوم کو مطلقاً سیئیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا مثلاً زمین سے غلہ اور پھل لگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلہ اور ثمرات سے اعزاء اللہ (اللہ کے دشمنوں) کو نفع پہنچے، کپڑا بننا، مکان بنانا، ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا، ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نیک اور قاہر ان کو خریدتا ہے اور استعمال کرتا ہے اور اپنے فتنے و فجور میں بھی استعمال

کر تا ہے اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے، اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب اور بعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ مثالیں سب کی سب سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔

بھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک سبب جالب و باعث جو مگر کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے لئے کوئی اور ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاہجی رحمۃ اللہ علیہ نے "موانع" کی جلد اول کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ "اسبغ السبب البقاع للمسبب" (یعنی سبب کا ارتکاب مستحب ہی کا ارتکاب ہے) چونکہ ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حاکم ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں دو سرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو مچل دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تہیب للمعصیۃ نہی قرآن و حدیث خود ایک معصیت ہے۔

سبب قریب کی دو سری قسم یہ ہے کہ وہ سبب قریب تو ہے مگر معصیت کے لئے محرک نہیں ہے بلکہ صدور معصیت کسی

دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے جمع العصیرۃ یتخذ خمرًا یا اجارۃ الداولمن یتعبد لہما للاصنام وغیرہ، تو یہ بیع اور اجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے معصیت کا سبب قریب مگر بذات خود جاہل اور غرک لمعصیۃ نہیں ہیں۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد مشتری اور مستاجر کی اعانت علی المعصیۃ ہو تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت علی المعصیۃ میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر بیچنے والے اور کراہے پر دینے والے کا یہ مقصد نہ ہو تو بجز وہ صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بیچنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ شخص شیرہ انکور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب بنائے گا، اس صورت میں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بالغ کو معلوم ہو کہ یہ شخص شیرہ انکور سے شراب بنائے گا تو اس صورت میں بیچنا مکروہ ہے۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں: ایک یہ کہ وہ بیع کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر یعنی معصیت میں استعمال ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے، دوسری یہ کہ وہ بیع کچھ تصرف اور تبدیلی کے بعد معصیت میں استعمال ہو سکے گی تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

(ذیہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۶۰-۳۶۲)

لہذا جب مندرجہ بالا بنیاد پر بینک میں رکھی گئی رقم میں غور کیا تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ کسی شخص کا "گرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھنا اسودی معاملات کا ایسا محرک اور سبب نہیں ہے کہ اگر یہ شخص بینک میں رقم نہیں رکھوائے گا تو بینک

سودی بین دین کے گناہ میں جتنا نہیں ہو گا، لہذا ایسا شخص سبب قریب کی قسم جانی میں داخل ہے۔ اور عام طور پر بینک میں رقم رکھوانے والے کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ سودی لین دین میں بینک کی مدد کرے بلکہ عام طور پر اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، اور پھر رقم رکھوانے والے کو یقینی طور پر یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کی رقم سودی لین دین میں لگائی جائے گی بلکہ اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم بینک میں محفوظ رکھی جائے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم کسی جائز اور مشروع لین دین میں لگائی جائے، لیکن اگر بالفرض بینک نے اس کی رقم سودی کاروبار میں بھی لگا دی ہو تب بھی کرنسی کا اصول یہ ہے کہ وہ جائز حقوق معوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی، لہذا سودی معاملات کو ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی گئی رقم کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ ان معاملات کو اس رقم کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اب بینک کی اپنی ملکیت ہو گئیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانا مکروہ تنزیہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہو چکے ہیں اور ان معاملات کی تکمیل کے لئے انسان اس بات پر مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھولے۔ چونکہ بینک میں اکاؤنٹ کھولنے کی یہ ضرورت بالکل ظاہر ہے، اس ضرورت کے پیش نظر بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ کھولنے کی کراہت تنزیہی بھی انشاء اللہ ختم ہو جائے گی۔

### اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقم کی حیثیت

جہاں تک اسلامی بینکوں میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو اگر اس کے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوائی ہے تو اس کا بیعہ و بیع حکم ہے جو ہم نے عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کا حکم اوپر پیش کیا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رقم بینک کے ذمہ مالکین کا قرض ہوتی ہے، اور بینک اس رقم کا سامان

ہوتا ہے، اور اس پر قرض ہی کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن اسلامی بینکوں کے ”فکس ڈیپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے اس کا حکم عام بینکوں کے ”فکس ڈیپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رکھی جانے والی رقم سے مختلف ہے، اگرچہ عام بینکوں کے ان اکاؤنٹس میں رکھوائی جانے والی رقم قرض ہوتی ہیں جو سودی منافع کی بنیاد پر بینک میں رکھوائی جاتی ہیں، لیکن اسلامی بینک سودی منافع کی بنیاد پر کام نہیں کرتے، بلکہ اسلامی بینک ان رقم کو ان کے مالکان سے شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں کہ اگر منافع ہو گا تو وہ بینک کے ساتھ منافع میں شریک ہوں گے۔ لہذا یہ رقم اسلامی بینکوں میں قرض نہیں ہوتی بلکہ عقد مضاربت کا راس المال ہوتی ہے، اور رقم رکھوانے والا شخص بینک کے منافع میں ایک مناسب حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہو جائے تو اس وقت نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے، اور وہ رقم بینک پر مضمون نہیں ہوتی۔ لہذا بینک نہ تو اصل راس المال کا ضامن ہوتا ہے اور نہ ہی منافع کا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر بینک کی طرف سے تعدی اور زیادتی پائی جائے تو اس صورت میں بینک تعذبی اور زیادتی کے بقدر ضامن ہو گا۔

میرے خیال میں بینک میں بطور امانت رکھوانے والوں (ڈیپازٹرز) اور بینک کے کاروبار میں حصہ دار بننے والوں (یعنی ڈائریکٹران اور ایڈمنسٹریٹرز) اور شیئر ہولڈرز کی حیثیتوں میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ ”بینک“ اور ”ڈیپازٹرز“ کے درمیان ”عقد مضاربت“ ہوتا ہے جبکہ حصہ داروں کے درمیان آپس میں ”عقد شرکت“ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حصہ داروں کو بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے گویا کہ حصہ داروں نے اپنا مال اور اپنا عمل دونوں بینک کو پیش کر دیا ہے، چنانچہ شرکاء کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن ڈیپازٹرز کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھائیں اور نہ ہی بینک کے کاموں کی منصوبہ بندی اور اس کو آسان بنانے میں ان کو کسی قسم کے تعارف کا اختیار ہوتا ہے، بلکہ

یہ لوگ صرف اپنی رقم بینک کو پیش کر دیتے ہیں، چنانچہ یہی کیفیت عقد مضاربت میں رب المال کی ہوتی ہے۔

پھر یہ تمام بینک کے شرکاء یعنی شیئر ہولڈرز بحیثیت مجموعی ڈیپازٹرز کے لئے ان کی امانتوں کے سرمایہ کے تناسب سے ان کے ”مضارب“ ہوتے ہیں، لہذا حصہ داروں کا آپس میں تعلق بمنزلہ ”شرکاء“ کے ہے اور ”ڈیپازٹرز“ کے ساتھ ان کا تعلق بمنزلہ ”مضارب“ کے ہے، اور اسلامی فقہ میں اس طرح کے دو قسم کے تعلقات کوئی غیر مانوس نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مضارب مال مضاربت کے ساتھ اپنا مالی مخلوط کر دے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں یہ نصف مال میں مضارب اور نصف مال میں مالک مشعور ہوگا۔ (مبسوط للسرعی ۴۲: ۱۳۳)

## بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ مراد چنکوں میں جو رقم رکھوائی جاتی ہیں وہ بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہیں۔ چاہے وہ رقم ”گنس ڈیپازٹ“ میں رکھی ہو یا ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں ہو یا ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں ہو۔ اور یہ تمام رقمیں بینک کے ذمے پر ہوتی ہیں اور ڈیپازٹر کو وہ رقم واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، چاہے بینک کو اپنے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ اس لئے کہ قرض ہر حال میں مستقرض پر مضمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی رکھی گئی رقم قرض ہوتی ہے اور بینک کے ذمے مضمون ہوتی ہے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان قرضوں کا ضمان ”شرکاء بینک“ اور ڈیپازٹرز دونوں پر ہو گا یا صرف ”شرکاء“ پر ہو گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضمان صرف شرکاء پر ہو گا ڈیپازٹرز پر نہیں ہو گا، اس لئے کہ قرض لینے والا ”بینک“ ہے اور ”شرکاء“ بینک کے مالک ہیں، جب کہ تمام ڈیپازٹرز یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوائے والے بینک کو قرض دینے والے



ہیں اور ایک قرض دینے والا دوسرے قرض دینے والے کے لئے قرض کا ضامن نہیں ہوتا۔ اسی طرح مرتبہ بینکوں کے ”فلکس ڈیپازٹ“ اور ”سیونگ اکاؤنٹ“ میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہوتے ہیں اور بینک ان سے قرض لینے والا ہوتا ہے۔

جو لوگ اسلامی بینکوں کے ”سرمایہ کاری اکاؤنٹ“ میں رقم رکھواتے ہیں، ان کے بارے میں ہم نے پیچھے عرض کیا تھا کہ یہ لوگ ”عقد مضاربت“ کے ”رب المال“ یعنی سرمایہ کار ہوتے ہیں، جب کہ ”بینک کے حصہ دار“ اپنے حصہ کی رقم کی نسبت سے شرکاء اور ”امانت رکھوانے والوں“ کے حصے میں ”مضارب“ ہیں۔

لہذا بینک کا سرمایہ ”حصہ داروں“ اور ”ڈیپازٹرز“ کے درمیان مشترک اور مخلوط ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے سرمایہ کے بقدر نفع و نقصان میں بھی شریک ہوگا۔ البتہ چونکہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھوائی جانے والی رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے اور بینک اس رقم کو اپنے تمام معاملات میں استعمال کرتا ہے اور اس کا نفع بھی حصہ داروں اور امانت داروں کو پہنچتا ہے، لہذا جن فرضوں سے حصہ دار اور امانت دار دونوں نفع اٹھاتے ہیں تو اس قرض کے ضامن بھی دونوں ہی ہوں گے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿وَلَوْ اسْتَقْرَضَ اِیُّ الشَّرِیْکِ مَالًا لِّزِمَهُمَا جَمِیْعًا۔  
لَا نَۡۤیۡۤا فَمِلْکَ مَالٍ بِالْعَقْدِ فَاِذَا كَانَ کَالْمَصْرُفِ۔ فِیْ شِبْثِ فِی  
حَقِّهِ وَحَقِّ شَرِیْکِہٖ﴾

یعنی اگر در شریکوں میں سے ایک نے کسی سے قرض لیا تو وہ قرض دونوں شریکوں پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل عقد کے ذریعے مال کا مالک بننا ہے تو یہ بمنزلہ ”بیع صرف“ کے ہو گیا۔ لہذا یہ مل قرض لینے والے اور اس کے شریک دونوں کے ذمے لازم ہو جائے گا۔

اور یہ اس مشہور اصول کی بنیاد پر ہے کہ الخراج بالضممان یعنی رسک کے بقدر نفع ہے اور النعم بالمعرم یعنی نقصان نفع کے اعتبار سے ہے۔ دوسرے الفاظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" کے اعتبار سے قرض لینے والا ہے اور بینک اپنے حصہ داروں اور ذیہائزہز یعنی "گس ڈیپازٹ" اور سیونگ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں فریق بینک کے ساتھ اس کی تمام کاروائیوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور جن کاروائیوں میں یہ دونوں شریک ہوتے ہیں، ان کی تحمیل کے لئے "کرنٹ اکاؤنٹس" کی رقموں کو بطور قرض لیا جاتا ہے، اس لئے ان قرضوں کے ضامن بھی یہ دونوں ہوں گے۔ لہذا "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے جب رقم کی واپسی کا مطالبہ کریں تو پہلے ان کے مطالبات کو پورا کیا جائے گا، اس کے بعد حصہ داروں اور "سرمایہ کاری" کے اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کے درمیان نفع تقسیم کیا جائے گا۔ لہذا اگر کسی وقت بینک کو ختم کرنا پڑے تو سب سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کو ان کی رقمیں واپس کر کے ان کے قرض کو ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی رقمیں بینک میں بطور قرض رکھی گئی تھیں اور بینک کے حصہ دار اور "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے اپنے اصل سرمایہ اور نفع کے اس وقت مستحق ہوں گے جب "کرنٹ اکاؤنٹس" والوں کا قرضہ مکمل ادا کر دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اس رقم کے قرض لینے والے ہیں۔

البتہ اس پر ایک ہشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں ابھی داخل ہوا ہے حالانکہ اس سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں بہت سے لوگ اپنی اپنی رقمیں بطور قرض رکھوا چکے ہیں، تو یہ شخص ان قرضوں کا کیسے ضامن ہو گا جو قرضے بینک نے اس وقت لیے تھے جب یہ شخص بینک کے ساتھ اس کے معاملات میں شریک بھی نہیں ہوا تھا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی جہزی تجارت میں بحیثیت شریک داخل ہوتا ہے تو وہ اس تجارت کے تمام دیون اور تمام منافع میں شریک ہوتا ہے۔ چاہے وہ دیون اس شخص کے تجارت میں داخل ہونے سے پہلے ہی کے ہوں۔ لہذا ”سرمایہ کاری اکاؤنٹس“ میں رقم رکھوانے والے بحیثیت ”شریک“ بینک کے کاروبار میں داخل ہوں گے تو بینک کے ساتھ تمام قرضوں کے ضمان کو بھی برداشت کریں گے۔

### کرنٹ اکاؤنٹ سے ”رہن“ یا ”ضمان“ کا کام لینا

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے ”کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینے کا مسئلہ“ بھی انضام کیا یعنی ”کرنٹ اکاؤنٹ“ والے شخص کے لئے کیا جائز ہے کہ اس کی جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہے اس کو اپنے کسی ایسے دین کے عوض رہن رکھوا دے جو دین کسی بھی سبب سے اس کے ذمے واجب ہو چکا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صرف وہی چیز رہن بن سکتی ہے جو مال منقوم ہو اور اس کی بیع جائز ہو (الغنی للابن قدامہ مع الشرح والکبیر جلد ۴ صفحہ ۷۵) لہذا دین کے اندر ”رہن“ بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ تیسرے آدمی کو دین فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور ہم جیسے بیان کر چکے ہیں کہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ میں رکھی گئی رقم بینک کے ذمے دین ہوتی ہے۔ لہذا جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس رقم کو رہن بنانا درست نہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک دیون اور غیر مدیون دونوں کے پاس دین کو رہن رکھنا جائز ہے، البتہ مدیون کے پاس دین کو رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ جو دین رہن ہے اس کے واپس لینے کی مدت اس دین کی مدت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جس دین کا یہ رہن بنا ہے۔ چنانچہ علامہ عدوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ویشترط فی صحۃ رهنہ من الدین ان یکون اجل

المومن مثل اجل النبی الذی دھن او ابعدا اقرب لان  
بقا، بعد محمّد کانسلف قصار فی البیع بیعا و مسلما  
الا ان یجعل بیدا امین الی محل اجل المدین الذی دھن  
به

”یعنی دین کو دھوان کے پاس رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ  
رہن والے دین کی ”ذمت“ اس دین کی ذمت کے مثل یا زیادہ  
ہو جس کی طرف سے وہ دین رہن رکھوایا ہے، اس سے پہلے نہ  
ہو، اس لئے ذمت رہن پوری ہو جانے کے بعد دین کا مرتبہ کے  
پاس رہنا ”قرض کی طرح ہے، اور حقہ بیع کے اتہر“ قرض اور  
بیع“ دو حقوق داخل ہونا لازم آجائے گا البتہ اگر یہ طے ہو  
جائے کہ ”ذمت رہن“ پوری ہونے کے بعد وہ دین ذمت دین  
تک کسی تیسرے امانت دار شخص کے پاس رکھا جائے گی تو یہ  
معاملہ درست ہو جائے گا۔“

(اشیاء العدول بمائش، غرضی علی مختصر خلیل جلد ۵ صفحہ ۲۳۶)

بہر حال، اس عبارت کی روشنی میں ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کو بطور ”رہن“ استعمال  
کرنے کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

① پہلی صورت یہ ہے کہ اسی بینک کا دین اس شخص کے ذمے ہو جس کا ”کرنٹ  
اکاؤنٹ“ اس بینک میں موجود ہے، اور وہ شخص دین کی توثیق کے لئے اپنا کرنٹ  
اکاؤنٹ بینک کے پاس بطور رہن رکھواوے۔ یہ صورت مالک کے نزدیک جائز ہے  
بشرطیکہ ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کی ذمت کو دین کی ادائیگی کی ذمت تک اس طرح مؤخر کر  
دیا جائے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کے مالک کو دین کی ذمت سے پہلے اپنے اکاؤنٹ سے  
بینک کے دین کی مقدار سے زیادہ رقم اکٹوانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جمہور فقہاء  
کے قول کے مطابق کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کو رہن رکھوانا درست نہیں، اس لئے کہ

وہ رقم بینک کے ذمے دین ہے، اور دین ایسا "حین" نہیں جس کی بیع درست ہو۔  
(اور رہن کا عین ہونا ضروری ہے)

② دوسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو، اور پھر مدیون اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو اس دائن شخص کے پاس اس طرح رکھوانے کہ وہ جب چاہے اس اکاؤنٹ سے رقم نکھالے۔ یہ صورت بھی مالک کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک چونکہ دین کا رہن جائز نہیں، اس لئے یہ صورت بھی ان کے نزدیک درست نہیں۔ البتہ اس صورت کو "حوالہ" کی بنیاد پر درست کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ کرنٹ اکاؤنٹ والا شخص اپنے قرض خواہ کو بینک کی طرف اس طرح حوالہ کر دے کہ وہ قرض خواہ جب چاہے اپنا دین بینک سے وصول کر لے۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی اور ہو، اور وہ دائن مدیون سے یہ مطالبہ کرے کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ مدیون بینک کے اندر موجود اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو منجمد کر دے (اور اس میں سے کوئی رقم نہ نکالے)۔ اس صورت کو فریق ثالث کے ہاتھ میں رہن رکھوانے کے مسئلے پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اس فریق ثالث (بینک) کو فقہ اسلامی میں "عدل" کہا جاتا ہے اور اس "عدل" کا رہن پر قبضہ، قبضہ امانت ہوگا۔ اور "عدل" کے لئے اس رہن میں تصرف کرنا یا اپنے صلح میں اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، جب کہ یہ ظاہر ہے کہ بینک کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، اس لئے جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوائی جائے گئی اس کے بدلے میں بینک کو "عدل اور امین" نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا اس صورت کو فریق ثالث یعنی عدول کے ہاتھ میں رہن رکھوانے پر منطبق نہیں کیا جاسکتا لہذا یہ کہ یہ کہا جائے کہ دائن اور مدیون دونوں نے فریق ثالث (بینک) کو ضامن ہونے کی شرط کے ساتھ شئی مرہون میں تصرف کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ اس کا مرتع حکم تو کتب فقہ میں مجھے نہیں ملا لیکن ظاہر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ یہ صورت شرعاً جائز ہے، دانتہ سکاٹہ اعم۔

اہر حلی، یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب کہ جس دین کے لئے رہن رکھوایا گیا ہے اس کی ادائیگی کی میعاد مہینوں ہو، لیکن اگر یہ دین حال ہو یعنی میعاد مقرر نہ ہو مثلاً قرض ہو جو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا یعنی تبھی بھی اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ کو منجمد کر کے ”حوالہ“ کی بنیاد پر ”رہن“ بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے دوسری صورت کے بیان میں ذکر کر دیا۔

### سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا

جہاں تک ان رقموں (امانتوں) کا تعلق ہے جو عام بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں تو ان کا حکم بھینہ دی ہے جو اوپر ہم نے ”کرنٹ اکاؤنٹ“ کا تفصیل سے حکم بیان کیا، اس لئے کہ یہ رقم بھی بینک کے پاس بطور قرض ہوتی ہے جیسا کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی رقمیں قرض ہوتی ہیں۔ البتہ جو رقمیں اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں وہ بینک کے پاس بطور قرض جمع نہیں ہوتیں بلکہ وہ رقمیں بینک کی ملک میں داخل ہو کر سرمایہ کار کا ایک حصہ مشاع بن جاتی ہیں، لہذا جو فقہاء ”رہن المشاع“ کو جائز نہیں کہتے ان کے نزدیک اس رقم کو رہن بنانا جائز نہیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مشاع کار رہن جائز نہیں اگرچہ شریک کے پاس رکھا جائے۔

(رد المحتار جلد ۵ صفحہ ۲۳۸)

البتہ فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشاع کار رہن رکھنا جائز ہے۔

(الغنی لابن قدامہ جلد ۳ صفحہ ۷۵۰)

لہذا ان فقہاء کے نزدیک اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقموں کو رہن بنانا جائز ہے۔

## بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

”اسلامی فقہ اکیڈمی“ میں بحث و مباحثہ کے دوران ایک سوال یہ اٹھایا گیا کہ اگر بینک میں کسی کا کرنٹ اکاؤنٹ موجود ہو اور بینک کے ساتھ لین دین کے نتیجے میں اس پر بینک کا قرض چڑھ گیا ہو تو کیا بینک کو یہ اختیار ہے کہ اس کے اکاؤنٹ کی رقم کو روک دے اور اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کر دے؟ اور بینک اپنے تمام مالی واجبات جو سرمایہ کاری کی کاروائیوں کے نتیجے میں اس پر واجب ہوئے ہیں وہ اس کے اکاؤنٹ سے وصول کر لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی رضامندی سے بینک نے اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کیا ہے تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ پر ”رہن“ کے وہ قرام احکام جاری ہوں گے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ اسی طرح اگر بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اس کی رضامندی سے اپنا قرض وصول کر لے تو اس پر ”ممانعت“ کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی اجازت کے بغیر بینک اپنا قرض اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرنا چاہے، مثلاً بینک کا اکاؤنٹ ہولڈر کے دستہ قرض ہے اور ادائیگی کی تاریخ آنے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا، اب بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کا جو اکاؤنٹ بینک میں موجود ہے اسی میں سے اپنا قرض وصول کر لے تو کیا بینک کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس صورت پر وہ مسئلہ صلوٰۃ آتا ہے جو فقہاء اور محدثین کے نزدیک ”مسئلۃ الظفر“ کے نام سے مشہور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ”دائن“ ”مدیون“ کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کیا دائن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا قرضہ اس مال سے وصول کر لے؟ اس کے بارے میں فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کسی جائز وجہ کی بنیاد پر دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو، مثلاً یہ کہ دین کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی۔ یا اس وجہ سے کہ وہ عکسہ مت ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس

کے مال سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مدیون ناحق دین کی ادائیگی سے منع ہے لیکن دائن عدالت سے رجوع کر کے اپنا دین وصول کر سکتا ہے، تو اس صورت میں بھی دائن کے لئے مدیون کے مال سے از خود دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک وجہ سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر دائن عدالت کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے پر قادر نہ ہو، تو اس صورت میں مدیون کا مال لینے یا نہ لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھیے: المغنی للابن قدامہ: ۱۲/۲۳۹ و ۲۴۰۔ کتاب المدعی والینات)

① امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن اپنا قرض اس مال میں سے وصول کر لے، چاہے وہ مال اس قرض کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول دیکھا جاتا ہے۔

② امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تب بھی دائن اس مال سے اپنا قرض وصول نہ کرے بلکہ وہ مال مدیون کو واپس کرے، اور پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

③ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کر لے تب بھی کامیاب ہو جائے، نہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہ مال دین کی جنس کا ہے یا خلاف جنس ہے، اگر وہ مال دین کی جنس کا ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ مثلاً دائن کے مدیون کے قے و دراہم تھے اور دائن مدیون کے دراہم حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس صورت میں ان دراہم سے دائن کو اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ مال خلاف جنس ہے تو اس صورت میں دائن کو اپنا دین اس مال سے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثلاً دین



دراہم کی شکل میں تھا اور دائن مدیون کے دیندار حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اب دائن کو ان دیندار سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں۔

فقہاء حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے لیکن متاخرین فقہاء حنفیہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے، چاہے وہ مال دین کی جنس کا ہو یا خلاف جنس ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ "شرح القدری للماخضی" سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان ضی  
زماہم لمطاولعتهم فی الحقوق والفتویٰ الیوم علی  
جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال كان لامیما فی  
دیارنا الحمد او متهم العقوق﴾

"یعنی دائن کے لئے خلاف جنس سے اپنا دین وصول کرنے کا عدم جواز کا حکم فقہاء حنفیہ کے زمانے میں تھا جب کہ لوگ حقوق کی ادائیگی میں جلدی کرتے تھے۔ لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ اگر دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہو جائے تو وہ اپنا دین وصول کر لے، چاہے وہ دین کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، خاص کر ہمارے دیار میں ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ آج کل لوگوں میں حقوق کی ادائیگی میں غفلت عام ہو چکی ہے۔" (رد المحتار لابن عابدین کتب الجز: ۵/۱۳۵۔ و کتاب

الحدود: ۳/۱۲۹، ۱۳۰، و کتاب الخمر والابا: ۵/۳۰۰)

۴۰ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے تینوں ائمہ کے اقوال کے مطابق تین قول معقول ہیں۔ اور ان کا چوتھا اور مشہور قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ذمے سوائے اس دائن کے دین کے علاوہ دوسرے کسی شخص کا دین نہیں ہے تو اس صورت میں اس

وائے خاغر کو اپنے دین کے بقدر مال وصول کرنا جائز ہے، اور اگر مدیون کے لئے کسی اور شخص کا بھی دین ہے تو اس صورت میں وائے خاغر کے لئے اس مال میں سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر یہ مدیون مفلس ہو جائے تو ہم وائے خاغر اس کے مال میں برابر کے مستحق ہوں گے۔

جہور فقہاء جو وائے خاغر کے لئے اپنا دین وصول کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ حدیث ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

”قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنًا صَفِيًّا رَجُلًا شَحِيحًا لَا يَعْطِيهِ مِنْ الْمَالِ مَا يَكْفِيهِ وَيَكْفِيهِ ابْنِي الْأَمَا أَخَذَتْ مِنْ مَالِهِ بَعِيرٌ عَلَيْهِ لَهْلُ عَلِيٍّ فِي ذَلِكَ مِنْ جَنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي ابْنَكَ“

”یعنی ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے شوہر ابوسفیان بخیل آؤں ہیں وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو جائے، اگر میں ان کو بتائے بغیر ان کے مال میں سے لے لیا کروں تو اس میں مجھے کوئی گناہ تو نہیں ہو گا؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم مناسب طریقے سے اتنا مال حاصل کر لیا کرو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو جائے۔“

(صحیح مسلم کتاب الاقربیات باب تفضیۃ ہند۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی صحیح بخاری میں اس حدیث کو متعدد مقامات پر لائے ہیں مثلاً: کتاب البیوع، باب ما جری الاصل علی ما یقارنون بہم حدیث

نمبر ۲۲۲۔ کتاب النکاح، باب تصاص النکاح اذا وجد کل خالف، حدیث نمبر ۲۳۶۶۔ کتاب النکاح، حدیث نمبر ۵۵۶۵، ۵۵۶۶۔ اور میں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی کتاب ”عقائد فقہاء و علمائے شریعت“ ص ۱۰۰ میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ کے ساتھ تفصیل سے بحث کی ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک رائج یہ ہے کہ بینک کے لئے مدیون کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا کل دین یا بعض دین وصول کر لینا جائز ہے۔

مندرجہ بالا فقہی اختلاف دور کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب بینک کسی کلائنٹ کے ساتھ ایگریمنٹ کرے تو اس ایگریمنٹ میں ایک شق کا اور اضافہ کرے اور اس شق میں اس بات کی صاف صراحت ہو کہ اگر کلائنٹ وقت مقررہ پر بینک کے واجبات ادا کرنے سے قاصر رہے گا تو بینک اس کلائنٹ کے بینک میں موجود کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور جب کلائنٹ اس ایگریمنٹ کی اس شق پر دستخط کر دے گا تو یہ اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی کہ بینک اپنے واجبات کا اس کے کرنٹ اکاؤنٹ یا سرمایہ کاری اکاؤنٹ سے مقادہ کر لے گا۔ اب اس صورت میں یہ مسئلہ ”مسئلہ القنر“ سے نکل جائے گا اور اس پر ”مقامہ بالتراضی“ کے احکام جاری ہوں گے یہ ”مقامہ بالتراضی“ تمام فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف جواز ہے۔

### بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آرڈیننگ کا طریقہ

آج کل عام بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اپنے ٹیلیفون اور کرنٹ کی ایک ٹیلیفون شیٹ تیار کرتے ہیں۔ ”کرنٹ“ میں ان رقم کو شامل کیا جاتا ہے جو یا تو بینک کے پاس موجود ہیں یا مستقبل میں بینک کو حاصل ہونے والی ہیں۔ مثلاً: وہ سرمایہ جو بینک نے اپنے کلائنٹ کو دیا ہوا ہے اور بینک کو یہ امید ہے کہ وہ سرمایہ نفع (سود) کے ساتھ بینک کو واپس مل جائے گا۔ اور ”ڈیبٹ“ میں ان رقم کو شامل کیا جاتا ہے جن رقم کا وہ سودوں کو بینک سے مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور بینک کے ذمے ان مطالبات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ عام بینکوں کا طریقہ یہ ہے

کہ اکاؤنٹس کے اندر رکھی گئی تمام امانتوں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرتے ہیں، اس لئے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقموں کو تو اکاؤنٹس ہولڈرز کے مطالبے کے وقت واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، اور قلم، ڈیبازٹ میں رکھی گئی امانتوں کو ان کی مدت پوری ہونے پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ سرمایہ جو بینک اپنے کلائنٹ کو دیتا ہے اس کو "کریڈٹ" کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بینک کو "نفع" کے ساتھ اس رقم کی واپسی کی امید ہوتی ہے۔

جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس کی بیلنس شیٹ تیار کرنے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ "کرنٹ اکاؤنٹ" کی رقم کو عام بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کر سکتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقومات بینک کے ذمے قرض ہوتی ہیں، اور اکاؤنٹ ہولڈر کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوائے۔ لیکن چونکہ اسلامی بینکوں میں "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقمیں بینک کے ذمے قرض نہیں ہوتیں بلکہ وہ یا تو "مال مضاربت" ہوتی ہیں یا "مال شرکت" ہوتی ہیں جو بینک کی دوسری رقموں کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہیں، اور یہ رقمیں بینک کے ضمان میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے حقیقت میں ان رقموں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرنا درست نہیں۔ اسی طرح وہ رقمیں جو بطور سرمایہ کے بینک نے اپنے کلائنٹ کو دی ہوئی ہیں ان تمام رقموں کو "کریڈٹ" کے خانے میں درج کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جو سرمایہ شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کسی کو دیا جاتا ہے وہ غیر مضمون ہوتا ہے اس لئے "کلائنٹ" کے نفع کا ضامن ہونا تو دور کی بات ہے وہ تو اصل سرمایہ کا بھی ضامن نہیں ہوتا، البتہ اگر بینک نے کوئی بچہ "مراجہ" کی ہے تو اس کا ضمن یا کوئی چیز اجرت پر دی ہے تو اس کا سرمایہ بینک کے "کریڈٹ" کے خانے میں درج کیا جاسکتا ہے۔

لہذا متعدد چالا فرق کی بنیاد پر اسلامی بینک کی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی بیلنس شیٹ کی مانند اسی طرح، تاکہ اس کی ڈیٹ اور کریٹ کی رقموں کے اندراجات بالکل برابر ہو جائیں ممکن نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی بیلنس شیٹ تہذیبی کمیٹی کی بیلنس شیٹ کی طرح بنائی جائے، اور یہ چیز اسلامی بینک کے مزاج کے زیادہ مطابق ہے، اس لئے کہ ”اسلامی بینک“ صرف قرض کے لین دین کرنے والا ادارہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک تہذیبی ادارہ ہے جو ملکی تجارت کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

اگر اسلامی بینک بھی اپنی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی طرح اس طرح بنائے کہ ”سرمایہ کاری اکاؤنٹ“ کی رقموں کو ”ڈیٹ“ کے خانے میں درج کر لے اور جو سرمایہ کلائنٹ کو فراہم کیا ہے اس کو ”کریٹ“ کے خانے میں درج کر لے تو اس صورت میں یہ ”بیلنس شیٹ“ تقریباً اور حتمی بنیاد پر تو درست ہوگی۔ لیکن یقینی بنیاد پر درست نہیں ہوگی۔ واللہ بہک۔ وتعالیٰ اعلم۔

”سرمایہ کاری اکاؤنٹس“ کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان

### نفع کی تقسیم کا طریقہ

بینک ڈپازٹس کے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تقسیم کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ میں مشکل اس لئے پیش آتی ہے کہ ”شرکت“ اور ”مضاربت“ کا اصل میں جو تصور ہے وہ تو یہ ہے کہ یہ ایک ساہمہ قسم کی ایک تجارت ہے جس میں دو یا چند افراد ملکر آپس میں تجارت کریں گے اور تمام شرکاء اس تجارت میں ابتداء سے شریک رہیں گے یہاں تک کہ تمام ملے تجارت نقد کی شکل میں حاصل ہو جائے اور پھر تمام شرکاء کے درمیان نفع کی تقسیم ہو جائے اس صورت میں نفع و نقصان کے

حساب میں کسی قسم کا ابہام باقی نہیں رہتا۔

لیکن آج کل جو بڑی بڑی شرارتی کمپنیاں ہیں، ان میں سینکڑوں لوگ شریک ہوتے ہیں، روزانہ بے شمار افراد اس شرارتی کمپنی سے نکلے ہیں اور دوسرے بے شمار افراد داخل ہوتے ہیں۔ اور اس بات نے اس مسئلہ کو زیادہ پیچیدہ اور دشوار بنا دیا کہ موجودہ بینکوں میں ہر شخص کے اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم میں روزانہ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے، مثلاً ایک شخص نے آج بینک میں اکاؤنٹ کھولا اور چند روز کے بعد اس کو اپنے اکاؤنٹ میں سے کچھ رقم نکلوانے کی ضرورت پیش آگئی، پھر چند روز کے بعد اس نے اپنے اکاؤنٹ میں کچھ رقم اور جمع کرادی۔ یہ صورت حال صرف کرنٹ اکاؤنٹ میں پیش نہیں آتی بلکہ سیونگ اکاؤنٹ میں بھی پیش آتی ہے حتیٰ کہ "گلس ڈیپازٹ" میں بھی یہ صورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ "گلس ڈیپازٹ" میں اگرچہ مدت مقرر ہوتی ہے اور اکاؤنٹ ہولڈر کو مدت پوری ہونے سے پہلے اپنی رقم اکاؤنٹ سے نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اکثر بینکوں میں یہ معمول ہے کہ وہ گلس ڈیپازٹ ہولڈر کو بھی ضرورت کے وقت اپنے اکاؤنٹ سے رقم نکلوانے کی اجازت دے، دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں بینک ان ایام کا قلع کم کر دیتا ہے جسے ایام مدت پوری ہونے میں باقی رہتے ہیں۔

دوسری طرف "گلس ڈیپازٹ" کے تمام اکاؤنٹس ایک دن اور ایک تاریخ میں نہیں کھولے جاتے بلکہ ہر شخص کے اکاؤنٹ کھولنے کی تاریخ مختلف ہوتی ہے، اسی طرح ہر شخص کے اکاؤنٹ کی مدت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کی رقم رکھوانے کی پیریز دوسرے شخص سے مختلف ہوتی ہے بلکہ ان کے درمیان اتنا تضاد ہوتا ہے کہ ان سب کو کسی ایک پیریز کے ساتھ موافق کرنا ممکن نہیں، لہذا جب اس معاملہ کو "عقد شراکت" یا "عقد مضاربت" کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو اس وقت یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی ہر ہر رقم پر کاروبار سے جو نفع یا نقصان حاصل ہوا ہے اس کی تحدید یا تعین شراکت یا مضاربت کے

معروف طریقہ سے کس طرح کی جائی گی؟

بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی بینک بھی رقبے وصول کرنے میں وہی طریقہ اختیار کرے جو عام بینکوں نے اختیار کیا ہوا ہے، وہ یہ کہ "سیونگ اکاؤنٹ" اور "ہنگس ڈیپازٹ" میں رقبے رکھوانے کے لئے ایک تاریخ اور مدت مقرر کر دے کہ اس اکاؤنٹ میں فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک رقبے وصول کی جائیں گی، اور اتنی مدت کے لئے رقم رکھی جائے گی تاکہ تمام رقبے رکھوانے والوں کا پیرے ایک ہی تاریخ میں شروع ہو اور ایک ہی تاریخ پر ختم ہو تاکہ بینک کو اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تعین شراکت کے معروف طریقے کی بنیاد پر کرنا ممکن ہو۔

لیکن اس تجویز پر بینک کے لئے عمل کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ بینک کے ذریعہ ہونے والے لین دین کا غاصہ یہ ہے کہ ہر شخص کا اکاؤنٹ رقم نکوانے اور رقم رکھوانے کے لئے ہر وقت کھلا ہوا ہو، لہذا اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکوانے کے عمل کو اگر کسی خاص دن اور تاریخ کے ساتھ مقید کر دیا جائے گا تو اس صورت میں موجودہ دور کے تیز رفتار کاروبار میں مشکلات پیش آئیں گی اور لوگوں کی بچتوں کی بہت بڑی مقدار تجارت میں نہیں لگ سکے گی، اور چونکہ لوگوں کی بچتوں کو مصتیٰ اور تجارتی کاموں میں لگانا بھی بذات خود ایک صحیح مقصد ہے جو شریعت اسلامیہ کے مقاصد کے بھی موافق ہے، اور ان بچتوں کا بے مصرف پڑا رہنا اجتماعی ضرر کا باعث ہے جس کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔

بعض حضرات نے ایک دوسری تجویز پیش کی ہے وہ یہ کہ بینک میں جو رقبے رکھوائی جائیں ان کو حصص کی طرح چھوٹی چھوٹی یونٹوں میں تقسیم کر دیا جائے اور جو شخص بھی بینک میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ شخص اپنی رقم کے حساب سے وہ یونٹ خریدے۔ پھر بینک اپنے اثاثوں اور اپنی لگائوں کی بنیاد پر روزانہ ان یونٹوں کی قیمت کا اعلان کرے کہ آج ایک یونٹ کی قیمت یہ ہے، پھر جو شخص بینک

سے اپنی کچھ رقم نکلوا، چاہے تو اسی حساب سے اپنے یونٹ چیک کو فروخت کر دے اور چیک اپنے دستے یہ لازم کر لے کہ جب بھی کوئی شخص یونٹ فروخت کرنے کے لئے آئے گا تو چیک اس روز کی بیلن کردہ قیمت پر وہ یونٹ خریدے گا، اور چیک کے اثاثوں کی قیمت میں اضافے سے یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو اضافہ ہو گا وہ اضافہ اس یونٹ پر حاصل ہونے والا نفع سمجھا جائے گا، اور چیک کے اثاثوں کی قیمت کم ہونے کے نتیجے میں یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو کمی واقع ہوگی وہ اس یونٹ پر خسارہ تصور کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر چیک کے علاوہ دوسری سرمایہ کار کمپنیوں میں تو عمل کرنا ممکن ہے لیکن بینکوں میں اس تجویز پر عمل کرنا مندرجہ ذیل وجوہ سے بہت مشکل اور دشوار ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ موجود بینکوں کی کاروائیاں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ معاملات کو تیزی سے نمٹایا جائے اور یہ تجویز اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کو خاص مقدار کے یونٹ کے ساتھ مقید کرنا بھی ان معاملات میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے جب کہ وہ یونٹ بعض اوقات بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور عام طور پر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے دستے واجبات کی ادائیگی کے لئے چیک کا چیک ہی استعمال کرتا ہے اور چیک ہی کے ذریعے رقم نکلواتا ہے، اب اگر ان واجبات کو ان یونٹوں پر تقسیم کر دیا جائے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ان یونٹوں کی مقدار کے حساب سے اپنے واجبات ادا کرے تو اس صورت میں شدید دشواری پیش آئے گی، اس لئے کہ ہر شخص کے واجبات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یونٹوں کے حساب سے ان کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تجویز کا تقاضہ یہ ہے کہ چیک کے تمام اثاثوں کی بازاری نرخ کی بنیاد پر یومیہ قیمت لگائی جائے (تاکہ اس کی بنیاد پر ان یونٹوں کی قیمت روز روز متعین ہوتی رہے) ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک دشوار عمل ہے۔



تیسری وجہ یہ ہے کہ بینک کے اکثر اثاثے عام طور پر نقد اور دیون کی شکل میں ہوتے ہیں، اور موجودہ دور کے علماء کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ کسی کمپنی کے حصص کی خرید و فروخت اس وقت تک جائز نہیں جب تک اس کمپنی کے نقد اثاثے نقد اور دیون کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں، لہذا ان علماء کے نزدیک اگر بینک کے اکثر اثاثے نقد اور دیون کی شکل میں ہوں تو اس صورت میں بینک یونٹوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

حنبل کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی بنیاد ”مسئلہ مدبرۃ“ ہے، جس کی رو سے اگر کمپنی کے بعض اثاثے عروض کی شکل میں ہوں تب بھی ”حصص“ کی بیع جائز ہے، چاہے اس کمپنی کے اکثر اثاثے نقد اور دیون ہی کی شکل میں ہوں، بشرطیکہ اس ”حصص“ کی قیمت ان نقد اور دیون سے زائد ہو جو نقد اور دیون اس ”حصص“ کے مقابلے میں ہیں تاکہ زائد قیمت ”عروض“ کے عوض میں ہو جائے۔

بہر حال مندرجہ بالا وجہ کی وجہ سے اس تجویز کی بنیاد پر الفع کی تحدید کے مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے۔

میں نے فقہاء کی کتابوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنے کی کوشش کی کہ اگر مشترکہ کاروبار کا کوئی ایک شریک اپنے حصہ کا کچھ حصہ اس کاروبار سے واپس نکالنا چاہے یا رب امل اپنی رقم کا کچھ حصہ کاروبار سے نکالنا چاہے تو اس وقت نفع کا حساب کس طرح کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ کسی اور جگہ تو نہیں ملا، البتہ اس مسئلہ کے بارے میں علامہ نوویؒ ”منہاج“ میں کتب والقراضی کے آخر میں فرماتے ہیں:

وقد لو استرد المالك بعضه قبل ظهور ربح وخسران  
رجع راس المال الى الباقي وان استرد بعد الربح  
فالمرشد شافع ربحا ورأس مالي۔

مثالہ: راس المال مائة والربح عشرون واسترد  
عشرين فالربح سدس المال فيكون المرشد سدسه

من الربح فليستقر للمعامل المشروط منه وبما فيه من  
راس المال وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع  
على المسترد والباقي فلا يلزم حيز حصه المسترد  
لوربح بعد ذلك۔

مثالہ: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد  
عشرين فربح العشرين حصه المسترد ويوجد راس المال  
الى خمسة ومبعين ۵

(مغنی المحتج بشرح المصنف ۲: ۳۲۲-۳۲۱)

”یعنی اگر مالک تجارت میں نفع اور نقصان ظاہر ہونے سے پہلے  
اپنا کچھ مال اس تجارت سے واپس نکال لے تو بقید مال راس  
المال بن جائے گا۔ اگر تجارت میں نفع ظاہر ہونے کے بعد  
واپس نکال لے تو اس صورت میں نکالا جائے والا مال نفع اور  
راس المال دونوں کو شامل ہوگا۔

مثلاً راس المال سو روپے تھا اور میں روپے اس میں نفع  
کے ہوئے اور اس کے بعد مالک نے اس میں سے بیس روپے  
نکال لئے تو اس صورت میں چونکہ نفع کل مال کا چھٹا حصہ تھا  
لہذا واپس نکالے جانے والے مال کا چھٹا حصہ (یعنی ۳۳.۳۳)۔  
روپے سرمایہ کار کا نفع ہے اور ۶۶.۶۷ روپے اصل سرمایہ واپس  
ہوا ہے) عامل کے لئے عقد کے اندر جو نفع رہا مشروط تھا وہ ادا  
کرنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ راس المال ہو جائے گا۔ اور اگر  
تجارت میں نقصان ہو جانے کے بعد مالک نے کچھ مال واپس  
اس تجارت سے نکال لیا تو اس صورت میں نقصان کو نکالے  
جانے والے مال اور باقی رہ جانے والے مال دونوں پر تقسیم کیا  
جائے گا، پھر اگر بعد میں اس تجارت کے اندر نفع ہو جائے تو

اس نفع سے اس مال کی حلقی نہیں کی جائے گی جو مالک نے واپس نکال لیا ہے۔

مثلاً کل رأس المال سو روپے تھا اور میں روپے کا نقصان ہو گیا، پھر مالک نے اس رأس المال میں سے میں روپے نکال لئے تو اس صورت میں نقصان کا ربح یعنی پانچ روپے واپس نکالے جائے والے مال کے مقابلے میں ہوں گے اور اب رأس المال بچتر روپے ہو جائیں گے۔

بہر حال، مندرجہ بالا طریقہ سے اس تجویز کی صرف ایک شکل کا حل نکلتا ہے، وہ یہ کہ رب المال کا مال مضاربت میں سے کچھ ملے واپس نکال لینا۔ لیکن اگر رب المال اپنا نکالا ہوا کل مال یا اس کا کچھ حصہ دوبارہ ملے، مضاربت میں داخل کرنا چاہے یا یہ صورت ہو کہ رب المال مندرجہ بالا مسئلہ میں تو صرف ایک تھا اور نفع نقصان بھی بالکل ظاہر تھا، لیکن اگر رب المال ایک کے بجائے ہزاروں ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مال کا کچھ حصہ کبھی نکال نہیں اور کبھی واپس جمع کرادیں تو اس صورت میں اتنی باریک بینی سے حساب لگانا تقریباً محال ہے۔

## ذیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین

### میں اس سے کام لینا

ان مشکلات کا حل اس صورت میں موجود ہے جس کو آجکل کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں ”ذیلی پروڈکٹس کا حساب“ (Daily Products) کہا جاتا ہے، اور جس کو عربی میں ”حساب انصر“ اور ”حساب الاتاج ایومی“ کہا جاتا ہے۔ شرکت اور مضاربت میں اس سے کام لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر مقررہ عرصہ کے اختتام پر سرمایہ کاری سے تمام سرمایہ پر جو منافع حاصل ہو اس کو اجمالی طور پر متعین کیا جائے کہ کتنا

منافع حاصل ہوں، پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال پر اور سرمایہ کاری کی مدت کے مجموعی ایام پر اس طرح تقسیم کیا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ایک روپیہ پر جو منافع کتنا منافع حاصل ہوا؟ پھر ہر شریک کو ہر روپیہ پر اس حسب سے منافع دیا جائے جتنے ایام تک اس کا روپیہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا، اگر ایک روپیہ کئی روز تک سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا تو اس پر اس کو زیادہ نفع دیا جائے گا اور اگر کم دنوں تک اس کا روپیہ مصروف رہا تو اس پر اس کو کم نفع حاصل ہو گا۔ مثلاً "ذیلی پروڈکٹس حساب" کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ ہر روپے پر ہر سال ایک پیسہ کا نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک روپے پر سو دنوں میں سو پیسوں کا نفع حاصل ہوا ہے، چاہے وہ روپیہ مسلسل سو دنوں تک اکاؤنٹ میں موجود رہا ہو یا متفرق ایام میں سو دنوں تک رہا ہو۔ لہذا جس شخص کا ایک روپیہ سو دن مسلسل یا متفرق طور پر اس مدت کے دوران اکاؤنٹ میں مشغول رہا تو وہ شخص منافع کے سو پیسوں کا مستحق ہو گیا لہذا جس شخص کا ایک روپیہ دو سو دن تک مشغول رہا یا جس شخص کے دو روپے سو دن تک اکاؤنٹ میں مشغول رہے تو ان میں سے ہر ایک منافع میں سے دو سو پیسوں کا مستحق ہو گیا۔

بہر حال، اس صورت میں سرمایہ کار اپنے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں اس مخصوص مدت کے دوران جتنی رقم چاہیں نکالیں اور جتنی رقم چاہیں واپس داخل کرائیں، ان کا استحقاق منافع میں اس طرح متعین ہو گا کہ اس مدت کے مجموعی ایام میں سے کتنے ایام تک کتنے روپے سرمایہ کاری میں مصروف رہے۔

اس طریقہ حسب کی مزید تفصیل اور مثالوں کے لئے دیکھئے: "حسابات شریعت والمصرف فی النظام الاسلامی" صفحہ ۱۷۱، ۱۷۲ طبع کاہرہ ۱۳۴۰ھ

یہ طریقہ ایک واحد عمل ہے جس کے ذریعہ اسلامی بینکوں میں رکھے گئے سرمایہ پر منافع کی تقسیم کا حسب عملی طور پر ظاہر ہو کر سامنے آ جاتا ہے، لیکن اس طریقہ حسب کو اس طرح شریعت کے ہم آہنگ بنانے کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کا

مزاج اس طریقہ حسب کو قبول کرے۔ اور نقد اسلامی میں شرکت اور مضاربت کا جو تصور ہے اس کی طرف دیکھتے ہوئے اس طریقہ حسب کو ان کے ساتھ تطبیق دینے میں چند رکاوٹیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی رکاوٹ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے بیان کردہ اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کسی مشترکہ کاروبار کے حقیقی نفع کا معلوم کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس شرکت کے تمام اثاثوں کو نقد کی شکل میں تبدیل کر دیا جائے، حتیٰ کہ نقد میں تبدیل کرنے سے پہلے جو منافع تقسیم کیا جائے گا وہ علی الحساب بطور پیشگی دیا جائے گا، اور مدت کے اختتام پر تمام اثاثوں کو نقد میں تبدیل کرنے کے بعد جو تعفیہ ہوگا یہ منافع اس تعفیہ کے تابع ہوگا۔ لیکن جہاں تک بینکوں کے معاملات کا تعلق ہے تو سال کے اختتام پر بھی کلی طور پر نقد کی شکل میں اثاثوں کی تبدیلی کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بینکوں میں ہونے والے معاملات مسلسل جاری رہتے ہیں (کسی مرحلے پر اختتام پذیر نہیں ہوتے)۔

میرے نزدیک اس مشکل کا حل یہ ہے۔ والدہ اعلم۔ کہ ہر سال کے آخر میں کمپنی کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر ایک مجموعی نقد کی بنیاد پر تعفیہ کیا جائے۔ حاصل اس طریقہ کار کا یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کے دوران بینک سال کے آخر تک جتنے اثاثوں کا مالک بن گیا ہے ان تمام اثاثوں کو بینک کے حصہ دار سرمایہ کار کی رقم سے خریدے نہیں گئے اور اس خریداری کے نتیجے میں جو قیمت حاصل ہوگی اس کو نقد سرمایہ کے ساتھ ملا دیا جائے گا اور پھر اس نقد سرمایہ کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جائے گا، اور اس مرحلے پر رواں سال کے عقود مضاربت اور عقود شرکت اپنی اختتام کو پہنچ جائیں گے۔ دوسرے سال کے آغاز میں حصہ داروں اور سرمایہ کاروں کے درمیان دوبارہ نئے سرے سے عقود شرکت منعقد ہوں گے، اور اس وقت کمپنی کے اثاثوں کی جو قیمت ہوگی وہ حصہ داروں کی طرف سے اس نئے عقد شرکت کے لئے راس المال تصور کیا جائے گا۔ اور جب حصہ دار ان اثاثوں کی قیمت

سرمایہ کاری کی باتوں میں شامل کر کے بن جائتوں کے مالک بن گئے تو اب دوبارہ جدید ”عقد شرکت“ کے وقت اپنی اثاثوں کو دوبارہ سرمایہ کی شکل میں شامل کر کے حصہ دار بن جائیں گے۔ اس صورت میں اگرچہ ”شرکت بالعروض“ کی خرابی لازم آئے گی، لیکن مالکیہ اور بعض ذہلہ کے نزدیک ان عروض کی قیمت کی بنیاد پر یہ شرکت مطلقاً جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ ”عروض“ ذوات الامثال میں سے ہوں تو ”شرکت“ جائز ہے۔ (الفتیٰ ذہبی تلامذہ جلد ۵ صفحہ ۳۳۳ تا ۳۴۵)

اور حنفیہ کے نزدیک اگر عروض کو ایک دوسرے کے ہاتھ خط ملتا کہہ دیا جائے تو بھی شرکت جائز ہے۔ (بدائع بلندی لکھنؤ، جلد ۶ صفحہ ۵۹)  
اور لوگوں کی آسانی کے لئے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔  
(ادار الفتاویٰ تھانوی جلد ۳ صفحہ ۴۹۵)

(۴) دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ عام عقد شرکت اور عقد مضاربت کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ پورا مال شرکت اور مضاربت کا پورا راس المال ایک ہی دفعہ میں تجارت کے اندر لگا دیا جائے، حتیٰ کہ فقہاء کرام نے یہاں تک بیان فرمایا ہے کہ اگر رب المال اس وقت کے بعد دوسرا مال مضاربت مضارب کو دے کہ پہلا مال تجارت کے اندر لگ چکا ہے تو اس صورت میں اس دوسرے مال کے اندر مضاربت نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فَلَا تَوَدَّعَ إِلَيْهِ الْمَالُ قَرَارًا لَمْ يَلْقَ رِفَاقًا: ضَمُّهُ إِلَى أَوَّلِهِ  
لَمْ يَجْزِ الْقَرَارُ فِي الشَّافِعِيِّ وَلَا الْخُلُطُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْتَقْبَلَ  
حُكْمَهُ بِالنَّصْرِ رِبْحًا وَخُسْرَانًا وَبِإِيجِ كَمَلِ مَالٍ  
وَخُسْرَانِهِ بِتَخَصُّصٍ بِهِ

”یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیے، اس کے بعد ایک ہزار روپے اور دیے اور مضارب سے کہا کہ اس ایک ہزار کو پہلے والے ایک ہزار کے

ساتھ ملا دو، تو اس صورت میں اس دو سرے ایک ہزار روپے میں نہ تو مضاربت جائز ہوگی اور نہ ہی اس کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ تصرف کرنے کے بعد نفع و نقصان کا حکم پہلے والے ایک ہزار روپے کے ساتھ ثابت ہو چکا۔ اور اب کل مال کا نفع اور نقصان اسی پہلے والے ہزار کے ساتھ مخصوص ہو گا۔ (ردعہ الطالبین للنووی جلد ۵ صفحہ ۳۸)

اور مندرجہ بالا حکم اس صورت میں ہے جب دونوں رائس المال ایک ہی شخص مضارب کو دے رہا ہو۔ اور اگر دو مختلف اشخاص یہ مال دینے والے ہوں تو پھر بطریق اولیٰ یہی حکم ہو گا اس لئے کہ دونوں کے منافع بھی جدا جدا ہوں گے۔ بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے طور پر جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں وہ سب نہ تو ایک وقت میں رکھوائی جاتی ہیں اور نہ ہی ان رقم کو سرمایہ کاری کی مختلف اسیکسوں کے اندر ایک ہی وقت میں لگایا جاتا ہے بلکہ مختلف اوقات میں لگایا جاتا ہے، لہذا اس صورت کو عام شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر منطبق کرنا ممکن نہیں۔

(۳) تیسری رکاوٹ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میٹروپوری ہونے سے پہلے اپنی کچھ رقم اکاؤنٹ میں سے نکال لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم اکاؤنٹ سے نکال رہا ہے، اس حد تک شرکت ختم ہو جائے۔ اور جو رقم نکال گئی ہے، اس رقم میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ اب تک کوئی نفع نہ ہوا ہو، اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس نکال ہوئی رقم پر منافع اس سے زیادہ ہوا ہو جو منافع ڈیلی پروڈکٹس کے حساب کے ذریعہ سامنے آیا ہے۔ پہلی صورت میں جب کہ اس سے نکال گئی رقم پر منافع بالکل نہیں ہوا، ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے جو منافع دیا جائے گا، حقیقت میں وہ منافع دوسری رقموں کا ہو گا اور دوسری صورت میں جب کہ اس نکال گئی رقم پر ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے آنے والے منافع کی نسبت سے زیادہ منافع ہوا، اس صورت میں اس رقم کا منافع دوسری رقموں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا رکاوٹوں کو دور کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ "اجتماعی شرکت جاریہ" ہے جو موجودہ دور میں شرکت کی ایک جدید قسم ہے۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ شرکت العلان یا شرکت مضادہ کے تمام عناصر اس میں پائے جائیں، اس لئے کہ یہ شرکت کی ایک مستقل قسم ہے۔ البتہ شرکت کے جواز کی جو شرائط منصوص ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے گی تو اس وقت اس پر عدم جواز کا حکم لگا دیا جائے گا، ورنہ عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن و حدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جو شرکت مشروعہ کو شرکت کی صرف ان اقسام میں منحصر کر دے جو فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے اپنے زمانے اور ماحول میں رائج شدہ شرکت کی مختلف اقسام کی تحقیق کر کے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور شرکت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو تجارت میں لوگوں کی ضروریات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں، مثلاً "شرکت القفل" اور "شرکت الوجوہ" یہ شرکت کی ایسی قسمیں ہیں کہ قرآن و حدیث کی نصوص میں ان کا کہیں ذکر نہیں، لیکن فقہاء کرام نے ضرورت کی وجہ سے ان دونوں کو جائز کہا ہے۔ لہذا اگر شرکت کی کوئی جدید قسم وجود میں آجائے تو صرف اس وجہ سے کہ چونکہ کتب فقہ میں ذکر کردہ شرکت کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے، شرکت کی اس جدید قسم کو باطل اور ناجائز نہیں کہا جائے گا جب تک کہ وہ جدید قسم قرآن و حدیث میں بیان کردہ شرکت کے بنیادی قواعد کے معارض نہ ہو۔

لہذا مندرجہ بالا اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ "اجتماعی شرکت جاریہ" شرکت کی ایک جدید صورت ہے جو موجودہ دور کے رائج معاملات میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اور اس جدید صورت کو صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہا جائے گا کہ فقہاء کی ذکر کردہ بعض فروعی جزئیات اس صورت پر



منطبق نہیں ہو رہی ہیں۔ دیکھنے سے یہ نظر آتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء کی رقمیں محفوظ ہوتی ہیں اور ہر شریک نفع و نقصان دونوں برداشت کرنے کے لئے اپنی رقم شرکت میں لگاتا ہے۔ اور کسی بھی شریک کے لئے نفع میں سے کوئی مخصوص مقدار کی رقم طے جگہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر شریک نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور کسی شریک کو دوسرے پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا شرکت کی اس جدید قسم میں شرکت کی تمام بنیادی باتیں موجود ہیں۔

جہاں تک ”ذیلی پروڈکٹس“ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ تقسیم ہر برہنہ پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ایک پیڑیہ کے دوران پورے مال پر حاصل ہونے والے تخمینی نفع کی تقسیم ہے، اور شرکت کی بنیاد رکھتے وقت ہی نفع کی تقسیم کا یہ طریقہ تمام شرکاء کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے، جبکہ اس جیسے معاملات میں نفع کی تقسیم کے اس طریقے کے علاوہ کوئی اور مستحکم طریقہ بھی موجود نہیں ہے۔

شرکت کی قدیم قسموں میں بھی مندرجہ بالا تخمینی نفع کی تقسیم کی دو نظریں موجود

ہیں:

پہلی نظیر ”شرکت الاعمال“ ہے جس کو ”شرکت الابدان“ اور ”شرکت النفل“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دو آدمی اس بنیاد پر شرکت کرتے ہیں کہ وہ دونوں لوگوں سے کام وصول کریں گے اور جو کچھ اجرت ملے گی وہ دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوگی۔ فہمہ کرام نے شرکت کی اس صورت کو صراحتاً جائز کہا ہے، اگرچہ دونوں کے کاموں میں کیت اور کیفیت کے اعتبار سے فرق ہو، لہذا اگر دونوں شریک یہ طے کریں کہ جو اجرت ملے گی وہ ہم آپس میں نصف نصف تقسیم کریں گے تو اس صورت میں ہر شریک نصف اجرت کا مستحق ہوگا، چاہے اس نے نصف اجرت کے مقابلے میں کم کام کیا ہو، اس لئے کہ شرکت کام کی ضمانت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور دونوں نصف نصف کام کے ضامن ہیں۔ (راجع المعانی جلد ۶ صفحہ ۱۶۵)

دوسری فقیر یہ ہے کہ احناف کا مسلک ہے کہ شرکت کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شرکاء کے اموال کو ضرور ضبط عطا کیا جائے۔ لہذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دو شرکاء ہوں، ایک کے پاس دینار ہوں اور دوسرے کے پاس درہم ہوں، اور دونوں شریک اپنی اپنی رقم طے بغیر شرکت کا معاملہ کر لیں، اور پھر ہر شریک اپنی اپنی رقم سے اس معاہدہ شرکت کی بنیاد پر علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں، تو اس صورت میں یہ شرکت درست ہو جائے گی۔ اور دونوں شرکاء ایک دوسرے کے مال کے نفع میں شریک ہوں گے۔ علامہ کا سالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

واختلاط الربح بوحدة وزن الشئى كل واحد منهما  
بما في نفسه على حدة، لأن الرابطة وهي الربح تحدث  
على الشركة ۛ

”یعنی اگر دو شرکاء اپنی اپنی رقم سے علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں تو اس صورت میں بھی نفع میں اشتراک پایا جائے گا، اس لئے کہ نفع شرکت کی بنیاد پر ہوا ہے۔“

(دلائل اعلیٰ جلد ۶ صفحہ ۶۰)

مندرجہ بالا دو فقیروں کا معنی یہ ہے کہ شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ شرکاء میں سے ہر شریک کا نفع اس کے مال یا عمل کی شرکت کی بنیاد پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی بنیاد پر ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شرکاء آپس میں نفع کی تقسیم کے لئے کسی اور بنیاد پر اتفاق کر کے اس کے مطابق آپس میں نفع تقسیم کر لیں۔

لہذا اگر شرکاء ذیلی ہوں آپس کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کرنے پر اتفاق کر لیں تو یہ صورت شریعت اسلامیہ کی نصوص میں سے کسی بھی نص سے متصادم نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک مخصوص دینی طریقہ ہے جس کو اجتماعی جاری شرکت کے شرکاء نے صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے علاوہ نفع کی تقسیم کو کوئی دوسری عملی بنیاد موجود نہیں ہے، اور مسلمانوں کو آپس میں اپنے درمیان شریک طے کرنا

پابند ہے۔ الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے۔ (تو ایسی شرط آپس میں طے کرنا جائز نہیں)

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علماہم واسکم و آخر  
دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



# برآمدات کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

منہج و ترتیب  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۲) برآمدات کے شرعی احکام

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطبہ ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”سنٹر فور سلاٹک اسٹاکس“ جامع مسجد بیت المنکر و مخیر القبول، کراچی کے تحت ”برآمدات“ کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ بعد میں ’مقر نے اس کو شیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کر لیا۔

چشمین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## برآمدات کے شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين . والعاقبة للمتقين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين . وعلى آله واصحابه اجمعين .  
وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين .  
اما بعد !

آج کا یہ سیشن خاص طور پر برآمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جا رہا ہے۔ اور یہ سیشن اپنے موضوع پر پہلا سیشن ہے۔ لہذا اس سیشن کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

### بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ”برآمد یا ایکسپورٹ“ میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ اور قانونی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں بیع (سئل) حقیقتاً منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (درسک) ایکسپورٹر سے اپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا

اثر پڑتا ہے۔ لہذا پوائنٹ آف ٹائم کے فیض کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے۔

## ”بیع“ اور ”وعدہ بیع“ کے درمیان فرق

بیع (سئل) اور ”وعدہ بیع“ (ایگریمنٹ ٹو سئل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے، اس کے بغیر ”برآمد“ کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے، شریعت میں بھی ”بیع“ علیحدہ چیز ہے۔ اور ”وعدہ بیع“ علیحدہ چیز ہے۔ اور قانون کے اعتبار سے بھی ”سئل“ (Sale) اور چیز ہے۔ اور ”ایگریمنٹ ٹو سئل“ علیحدہ چیز ہے، آج کل عام بول چال میں ”کنٹریکٹ“ (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) سئل (بیع) کا بھی ہو سکتا ہے، اور ”ایگریمنٹ ٹو سئل“ کا بھی ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ہو سکتا ہے، لیکن دونوں ”کنٹریکٹس“ (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ”شریعت“ اور ”قانون“ دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

## پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سئل“ (وعدہ بیع) کیا جاتا ہے۔ تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا ”ٹائٹل“ (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ ”بیع“ حقیقتہً وجود میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سئل) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو ہبیا کروں گا۔ اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

## دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی "سِل" (سِل) ہو جاتی ہے تو اس سِل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے۔ بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، مثلاً میں نے ایک ٹیپ ریکارڈر خریدا، اور ابھی یہ ٹیپ ریکارڈر بائچ (سِل) کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس ٹیپ ریکارڈر کی بیچ ہو چکی۔ اور اس بیچ کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس ٹیپ ریکارڈر کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر سِل (بائچ) کے قبضے میں وہ ضائع ہو جائے، یا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہو گا۔ بائچ کا نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی۔ رسک (ضمان) بھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا۔ اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا، اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیچ ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک (ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہذا جب تک اس ٹیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کر لے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرفی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہو گا، موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

## تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا "وعدہ بیچ" نہ ہوا ہے۔ اور حقیقی بیچ



ابھی تک نہیں ہوئی۔ اس ”وعدہ بیچ“ کے بعد بائع وہ چیز کسی دوسرے کو فروخت کر دے تو کہا جائے گا کہ اس نے اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیچ درست سمجھی جائے گی۔ اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ ٹیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیچ نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ ٹیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس ٹیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا، اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ ٹیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیچ کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب تم نے یہ ٹیپ ریکارڈر زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی۔ اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا۔ لہذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ ٹیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کر دو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیچ ہو جاتی۔ اس کے بعد خالد زید کو وہ ٹیپ ریکارڈر فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیچ ہو چکی ہے۔ اس لئے یہ ٹیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو۔ اور دوسری بیچ کا لھم ہو جاتی۔

### چوتھا فرق

”سین“ اور ”ایگریمنٹ نو سیل“ میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیچ نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کرو گے۔ اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں۔ لہذا یہ چیز مجھے دیدی جائے۔ بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور محکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے مالکین کے ساتھ فروخت

کر کے بائع کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقتاً بیع ہو چکی تھی تو اس صورت میں خریدار وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے۔ جس کی بیع پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے۔ اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ”بیع اور وعدۂ بیع“ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ”ایکسپورٹ“ کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

### آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے ”ایمپورٹر“ کی طرف سے اس کا آرڈر موصول ہوتا ہے۔ اکثر ویسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے۔ کبھی دو سروں سے تیار کرنا پڑتا ہے۔ اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے۔ اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

### اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ”ایمپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت ”سیل“ کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

### اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے۔ بلکہ وہ سامان یا تو

خود تیار کرتا ہے، یا دوسرے سے تیار کراتا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدتا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیچ کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے "آرڈرڈ سیل" میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں۔ وہ وجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز "سیل" (یا بیچ) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو۔ یا عین قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ "سیل" (بیچ) کا معاملہ نہیں کریں گے۔ بلکہ "انگریمنٹ نو سیل" (وعدہ بیچ) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ "انگریمنٹ نو سیل" (وعدہ بیچ) کر لیا، تو یہ "انگریمنٹ نو سیل" "حقیقی سیل" میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب "سیل" (بیچ) ہو گئی۔ اور "ملکیت" خریدار کی طرف منتقل ہو گئی؟ اور اس کا "رسمک" (خطیہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہو گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "انگریمنٹ نو سیل" (وعدہ بیچ) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا۔ یا وہ سامان خود تیار کر لیا۔ یا کسی اور سے تیار کر لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان "امپورٹر" کو بھیج دیں۔ اور اس کو چھانہ پر چڑھا دیں۔ اس وقت "حقیقی سیل" کرنے

کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ادا کرے قبضے میں آئیے۔ اس وقت ہم ایک جدید ”اوغر“ (ایجاب) کریں یہ اوغر چاہے نوں کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ یا ٹیلیکس کے ذریعہ ہو۔ یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس اوغر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چتر لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منعقد ہو جاتی ہے، جس کو ”بیع تعاطی“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ ”وعدۃ بیع“ کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آئیے، اس وقت ہم نے خریدار (اپورٹر) کی طرف روانہ کر دیا۔ تو جس وقت ہم وہ سامان ”شپنگ کمپنی“ کے حوالے کر دیں گے، تو یہ حوالہ کر دینا بیع تعاطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا۔ اور اس وقت ”بیع“ منعقد ہو جائے گی۔ اور ”بیع“ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ ”شپنگ کمپنی“ ہمیشہ خریدار کے رکھنے کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے۔ جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) لہذا اس سامان کا ”ضمان“ (مسک) بھی خریدار (اپورٹر) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اسی صورت میں فوراً اسی وقت ”بیع“ منعقد ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا۔ بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو جس وقت ”(یکسپورٹر بائع) وہ سامان“ ”شپنگ کمپنی“ کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ ”پوائنٹ آف ٹائم“ ہے۔

### مال کار مسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسک یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے ”شپمنٹ“ (سامان کو جہاز کے ذریعہ اپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او

بی، F.O.B. رو سرا طریقہ C.and F، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹر" کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کر دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "ایمپورٹر" ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں "شینگ کمپنی" ایمپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت شینگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ "ایمپورٹر" کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "رسک" (ضمان) اسی وقت ایمپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C and F کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجنے کا کرایہ "ایکسپورٹر" (بازار) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان موجودہ "عرف" یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی "شینگ کمپنی" کو ایمپورٹر (خریدار) سی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ "ایکسپورٹر" ادا کرتا ہے، شینگ کمپنی ہی کو "ایمپورٹر" کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہذا جس وقت "ایکسپورٹر" نے وہ سامان شینگ کمپنی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) ایمپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اس میں ایکسپورٹر، ایمپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا قاعدہ بھی ایمپورٹر کو حاصل ہوتا ہے۔ ایکسپورٹر بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد فارغ ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہو گا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے C and F، FOB اور CIF تینوں طریقوں میں شہنت کے بعد مال کا رسک ایمپورٹر کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

## ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”امپورٹر“ اور ایکسپورٹر“ کے درمیان ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ ( وعدہ بیچ ) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیچ نہیں ہوئی۔ اس صورت میں اگر ”ایکسپورٹر“ اس وعدہ بیچ کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں ”امپورٹر“ کسی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ — یا ”ایکسپورٹر“ تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن ”امپورٹر“ اس سامان کو لینے سے انکار کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں ”ایکسپورٹر“ کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ ( وعدہ بیچ ) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ نقصانات کی خلائی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ چونکہ ایک وعدہ ہے۔ اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار تو ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثل ”مٹکی“ ہے۔ یہ ”مٹکی“ ایک وعدہ نکاح ہے، اور ”نکاح“ ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے ”مٹکی“ کرنی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلائی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا۔ اور معاشرے میں اس کو بری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے۔ لہذا عدالت کے

ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اس لیے اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لیے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ "دعوے" کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کر سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے۔ اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے "نقصان" (ڈمیج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

### وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تولد کے اندر نقصان (ڈمیج) کا جو تصور ہے۔ اس میں اور شری اعتبار سے جبر۔ نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

آج کل کے عدالتی نظام میں جن "نقصانات" (ڈمیج) کو وصول کرنے کی اجازت اور گنجائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع "اپر جرنل کاسٹ" پر ہوتی ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کر لیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے

خریدنے سے انکار کر دیا۔ اگر وہ میرے سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے مستافع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے مستانقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا، اب قیضوں کے درمیان فرق کو "نقصان" تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

یاشا ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کر لیا کہ وہ سامان فروخت کر دے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی "انٹرسٹ بینر اسکیم" میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کر لیا تھا۔ اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہو گیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع ایچ جونی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلوٹ) کیا جاتا ہے۔

## نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے "نفع کا نہ ہونا" دوسری چیز ہے "نقصان ہونا" ان دونوں میں فرق ہے، "نقصان" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعہ میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور "نفع نہ ہونے" کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہو گا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا، آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی "نقصان" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جب کہ شرعاً اس کو "نقصان" نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور



کر لیا کہ میں اس چیز کو چند روپے کی فروخت کر کے پانچ روپے منع کمائوں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز چند روپے کے بجائے تار روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت منظور ہو گا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہذا آج کل ”اپرچونٹی کاسٹ“ (موقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا۔ تعین کر لیا جاتا ہے۔ شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال، یہ تفصیل ”ومعہ“ کے بارے میں تھی۔

## ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

”ایکسپورٹ“ کے معاملے میں ایک اہم حصہ ”ڈاکومنٹ کریڈٹ“ کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ”آدی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے“۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ ”آدی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں حلاق کرے“ چنانچہ ”ایکسپورٹ“ کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدی مال بیچنے کا آرڈر پہلے حاصل کر لیتا ہے۔ جب کہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کر رہے ہیں۔

”ایکسپورٹ“ کو منی خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ”ایکسپورٹ“ مال تیار کر کے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل ”ایکسپورٹ فنانسنگ“ کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے۔ اس کے مطابق ہر بینک ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد "انٹرسٹ" (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ یا دوسرے لغفلوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں "ایکسپورٹ فائیناننگ" کس طرح ہو سکے گی؟

### ایکسپورٹ فائیناننگ کے طریقے

ایکسپورٹ "فائیناننگ" کے دو طریقے رائج ہیں:

- ① پری شپمنٹ فائیناننگ۔
- ② پوسٹ شپمنٹ فائیناننگ

### پری شپمنٹ فائیناننگ اور اس کا اسلامی طریقہ

"پری شپ منٹ فائیناننگ" کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مل سلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائیناننگ" کو "مشارکہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹر" کے پاس معین طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی معین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اس سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ایل سی" (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر ہوتا نفع خے

گاہ اور "کاسٹ" (خرچہ) بھی ملے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر "قیمت" کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے۔ قیمت بھی تقریباً متعین۔ اور اس پر ملنے والا منافع تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزیکشن) کی حد تک "ایکسپورٹ" کے ساتھ "مشارک" کرے، اور ایکسپورٹ سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے "ایکسپورٹ" کریں۔ اور پھر "ایمپورٹ" کی طرف سے جو رقم آئے گی۔ اور جو منافع ہو گا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائیناننگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ "مشارک" کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم "ایکسپورٹ" بھی لگائے۔ اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر "ایکسپورٹ" اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے۔ بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں "مضاربہ" کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ "مضاربہ" کے اندر ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹ" بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو "مشارک" ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال، "پری شپمنٹ فائیناننگ" میں بہت آسانی کے ساتھ "مشارک" کیا جاسکتا ہے۔

### پوسٹ شپمنٹ فائیناننگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ "پوسٹ شپمنٹ فائیناننگ" کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹ" آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے۔ اور اس کے پاس "بل" موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت ہوتی ہے۔ لیکن "ایکسپورٹ" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے۔ اور اس سے

کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر "امپورٹر" سے تم وصول کر لینا اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دیدو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم "ایکسپورٹر" کو دیتا ہے۔ جس کو "بل ڈسکاؤنٹنگ" کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے "ایکسپورٹر" کو دیتا ہے، اور بعد میں "امپورٹر" سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ "بل ڈسکاؤنٹنگ" کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں "سودی" معاملہ پایا جا رہا ہے۔

### بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس "بل ڈسکاؤنٹنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس "ایکسپورٹر" کا پوسٹ ٹینٹ فائنانسنگ کرنے کا ارادہ ہو۔ وہ ٹینٹ اور سامان بیچنے سے پہلے بینک کے ساتھ "مشاورہ" کر لے۔ جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایکسپورٹر" امپورٹر کو سامان بیچنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو "ایل سی" کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ "امپورٹر" کو "ایل سی" کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو گا۔ وہ بینک کا نفع ہو گا مثلاً "ایل سی" ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے۔ تو اب "ایکسپورٹر" بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک "امپورٹر" کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جب تک کہ ابھی تک "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" نہیں ہوئی۔ بلکہ ابھی تک "وعده بیع" (ایگریمنٹ ٹو سیل) ہوا ہے۔ لہذا اگر "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا

ممکن نہیں۔ بہر حال اس طرح سے ایکپورٹر کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی۔ اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں "ٹل ڈسکاؤنٹ" کرنے بکلی طور پر اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

ٹل ڈسکاؤنٹ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ نکل عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے "ٹل ڈسکاؤنٹ" کرانا چاہتا ہے۔ وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزیکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکپورٹر بینک کو امپورٹر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایکسٹ بنائے کہ تم میری طرف سے امپورٹر سے پیسے وصول کر کے مجھے دیدو، اور بینک ایکسٹ بنے اور امپورٹر سے قیمت وصول کرنے پر ایکپورٹر سے "سروس چارج" وصول کرے۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک "ٹل سی" کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ "ایکپورٹر" کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکپورٹر جو ٹل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے۔ وہ ٹل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایکسٹ بنائے۔ اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم امپورٹر سے وصول کر کے مجھے فراہم کرو، میں اس پر چھ مہینے پانچ ہزار روپے "سروس چارج" ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے۔ اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے ٹل کی رقم چھ مہینے وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کر لینا۔ اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کر لینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر برابر ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری

ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ "سروس چارج" کی جو رقم آپس میں ملے گی جائے گی۔ وہ مل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج مل کی میچورٹی کی پیرٹی سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر مل کی ادائیگی کی مدت ٹین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو "سروس چارج" چھ ہزار روپے ہوگی، گوکہ کہ مل کی ادائیگی کی مدت میں اضافے سے "سروس چارج" میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم "سروس چارج" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

"ایکپورٹ ٹائیٹنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بٹنگ پر غور کرتے ہیں۔

### فارن ایکسچینج کی پیشگی بٹنگ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

### کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کسی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل

کرنا شرعاً بھی منع ہو گا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلہ میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا۔ اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً قرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کردی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی ہے۔ اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کئی بیشی کے ساتھ اجازت دی ہے تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہو گا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کر لے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ کرے بلکہ بعد میں کر لے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے توافقہ ادا نہیں کر دی ہو۔ دوسرے فریق نے ادا نہیں کئے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صورت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو، مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دینے دیے۔ اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کر دیتا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا۔ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور میں روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے

تقریباً ۳۳ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرفسی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ ”وعدۃ بیع“ ہو رہا ہے۔ یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے۔ اور وعدہ ہمارے وقت نہ اس نے کرفسی دی اور نہ اس نے دی۔ تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس ”وعدۃ بیع“ پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کر دے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کر لیں۔ بشرطیکہ وعدۃ بیع ہو۔ حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا۔ تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو قیمت بھی مقرر کر لیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدۃ بیع ہے۔ حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی ”فیس“ چارج نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس قیمت پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ



ڈالر کا جو رٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہر حال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

## فارن ایکسچینج کی بینک کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ "فارن ایکسچینج" کی بینک مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بینک کرتا ہے، وہ بینک کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بینک کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بینک کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا رٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ رٹ بازار کے رٹ کے مطابق ہو، تو یہ بینک وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بینک پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے، مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بینک درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بینک شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بینک کرائے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر باغرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج ہک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے اس فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے

کوئی حرجانہ لازم ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا۔ اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں مفصلہ اطلاعات ملتی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میٹرو کے لئے فارن ایکسچینج کی ضرورت بنگلہ کے لئے مختلف میٹرو پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک "ایگزیرسٹ نو سیل" بھی کرتے ہیں۔ اور حقیقی بیج بھی کرتے ہیں۔ اور مختلف بیرونے کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جا کر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بنگلہ کراٹا چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کر لے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جا کر کہے کہ میں اپنی بنگلہ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بنگلہ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے۔ اور پارٹی کا فائدہ ہے۔ تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بنگلہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہو رہا ہے۔ لہذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بنگلہ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے۔ اور یہ بنگلہ محض ایک "وعدہ بیج" ہوتا ہے۔

بہر حال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیئے، اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

## سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کئے گئے، حضرت مولانا بدیع الدین نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیے۔ جو یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

### وعدہ بیع ایک سے، بیع دو سرے سے

سوال (۱): آپ نے جیسے عرض کیا کہ اگر "پوسٹ پینٹ فائنڈنگ" کو دوسری طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب "ایکسپورٹرز" کو آرڈر وصول ہو تو وہ "امپورٹرز" کے ساتھ "ایگریمنٹ نو سیل" (وعدہ بیع) کر لے، اس کے بعد "ایکسپورٹرز" بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست "امپورٹرز" کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف "ایکسپورٹرز" امپورٹرز کے ساتھ "ایگریمنٹ نو سیل" کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ "امپورٹرز" سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی "وعدہ بیع" ہوا ہے، اور "ایکسپورٹرز" کو قومی طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں "امپورٹرز" کو فروخت کروں۔ آپ فروخت کر دیں۔ اور مجھ سے یہ سامان خرید

لیں۔ تو چونکہ ”ایکسپورٹرز“ کے ساتھ حقیقی بیچ تو ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ وعدہ بیچ ہوا ہے۔ اور ”ایکسپورٹرز“ کو تو سامان درکار ہے۔ اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو۔ لہذا ”ایکسپورٹرز“ اپنے ”ایگریمنٹ ٹریڈر“ کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں ”ایکسپورٹرز“ کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی تباہی نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک ”ایکسپورٹرز“ سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹریڈر سے قلم ہوجا، اور آپ میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

### ریپیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال (۲): اگر ”ایکسپورٹرز“ کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف فرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم ”ایکسپورٹرز“ کو فروخت کر دو (اس کی تفصیل سوال نمبر ۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود مطالبات کو ڈیل نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے۔ چنانچہ بینک اسی ”ایکسپورٹرز“ ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اجماع ہمارے طرف سے ”ایکسپورٹرز“ کو مال روانہ کر دو، چنانچہ ”ایکسپورٹرز“ بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریپیٹ) کا حق دار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹرز؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں: ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا۔ دوسرے ہے بینک کو وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ ”ایکسپورٹرز“ وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر ”ایکسپورٹرز“ کو فروخت کرے، تو

اس صورت میں چونکہ بینک ”سیلز“ ہے۔ اس لئے اس سٹیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں بینک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریپیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریپیٹ جو ہلور انعام کے دیا جا رہا ہے اس شخص کو دیے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا۔ بلکہ بینک کو فروخت کر دیا۔ اور بینک نے وہ اس آگے ”امپورٹر“ کو سپلائی کر دیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریپیٹ بینک کو دے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

### کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے۔

سوال (۳۱): اگر ”ایکسپورٹر“ وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کرے گا تو کیا اس صورت میں ”امپورٹر“ کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہذا اگر ”امپورٹر“ اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو ”ایکسپورٹر“ اپنے ”ایگریمنٹ“ کو ختم کر دے اور بینک پھر امپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کر کے اس کو مال روانہ کرے۔

### کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا

### سامان فروخت کر سکتا ہے؟

سوال (۳۲): اگر ”ایکسپورٹر“ مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے۔ اور دکاندار سے اگر اس رقم سے مان خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا

مال فروخت کر سکتے ہیں۔ جب کہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر من خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرضہ لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرضہ لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسہ بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں۔ اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

### کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال (۵): کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف ”ڈاکو منٹس“ (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں۔ اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا ریسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

### کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال (۶): بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف فنانسنگ کر سکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ ”ایکسپورٹر وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک ”امپورٹر“ کو فروخت

کرے۔ ٹریڈنگ یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟

جواب: ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے۔ دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو ”موڈ آف فائنانسنگ“ کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس کا قانون موجود ہے۔

اس میں صاف طور پر ”ٹریڈ“ (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ ”مراہمہ“ ”ٹریڈ ریلیٹڈ“ ہے۔ اسی طرح ”مارک اپ“ اصل ٹریڈ ریلیٹڈ ہے۔ لہذا ایک طرف تو یہ کہا جا رہا ہے کہ ”ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس“ کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جا رہا ہے کہ ”بینک ٹریڈنگ“ نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ نے فیصلہ کرے یہ تضاد کس طرح دوز ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک

منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟

سوال (۷): عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خرید کر ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی گمرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تجارتی کے کس مرحلے میں ہے۔ اور جب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک C.A. (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اسے مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹ مال روانہ کر دیتا ہے، آپ سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے ”رسک“ ایسپورٹر کی طرف منتقل

ہو جائے گا یا نہیں؟

جواب: اگر اس ایکٹ کو زبوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایکٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے۔ مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

## ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال (۸): ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بانک سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا۔ پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں۔ ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی ایسا انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرنا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی۔ اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس" کرانا ایکسپورٹر کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور "انشورنس" کرنا "امپورٹر" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں "انشورنس" کرنا ایکسپورٹر کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں



”ایکسپورٹرز“ کو افشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں۔ یا سی اینڈ ڈیف کا معاملہ کریں۔ تاکہ افشورنس کرائے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

## مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال (۹): آپ نے مجھے عرض کیا کہ ”ایکسپورٹرز“ جب ”امپورٹرز“ سے معاملہ کرے تو اس وقت ”ایگریمنٹ نو سیل“ کرے۔ حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹرز کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جب کہ مل کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مل ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے۔ بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرنا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس وقت ”ایگریمنٹ نو سیل“ کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کر رہا ہوں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے ”بیع کا وعدہ“ کفرم ہے۔

## ”کوٹہ“ کی خرید و فروخت کا حکم

سوال (۱۰): حکومت کی طرف سے ”ایکسپورٹ“ کرنے کا ایک کوٹہ کمپنیوں کے لئے مقرر ہے۔ کہ فلاں کمپنی اتنی مقدار میں مل ایکسپورٹ کر سکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک شخص مل ایکسپورٹ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے پاس کوٹہ

(حکومت کی طرف سے اجازت نامہ) نہیں ہے۔ اب وہ سری کمپنی سے کوئٹہ خرید کر مال روانہ کرتا ہے۔ تو کیا کوئٹہ خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: کوئٹہ ایک قانونی حق ہے۔ اگر حکومت کی طرف سے اس کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی نہ ہو تو شرعاً بھی اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہر "حق" کے خرید و فروخت کی شرعاً اجازت ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ بعض حقوق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اور بعض کی جائز نہیں۔ تفصیل کے لئے میرا ایک مقالہ "حقوق کی خرید و فروخت" ہے اس کا مطالعہ فرمائیں۔ (۱) مقالہ "نقہ بنی مسائل" جلد اول میں شائع ہو چکا ہے)

### تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم

سوال (۱۱): بعض اوقات باہر ملکوں سے "گارمنٹ" کا آرڈر آتا ہے کہ فلاں قسم کی شرٹ پر فلاں تصویر تیار کر کے ہمیں سپلائی کریں، جب کہ وہ تصویریں عریانی کے دائرے میں آتی ہیں۔ کیا ایسا آرڈر دھون کرنا۔ اور ایسا مال تیار کر کے سپلائی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا آرڈر سپلائی کرنا شرعاً جائز نہیں۔

### انگریزوں کے ملبوسات کی سپلائی کا حکم

سوال (۱۲): بعض اوقات لیڈر شرٹ، بلاؤز، لیڈر ٹیکر، جینز وغیرہ کے آرڈر آتے ہیں جو عام طور پر انگریزوں کا ہی پہناوا اور ان کا لباس ہوتا ہے، کیا اس آرڈر کو پورا کر سکتے ہیں؟

جواب: اس میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا لباس ایسا ہے جس کا جائز

استعمال بھی ہو سکتا ہے، اور ناجائز استعمال بھی ہو سکتا ہے تو ایسے لباس اور ایسی چیز کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اب اگر کوئی اس کو خرید کر اس کا ناجائز استعمال کرتا ہے، تو یہ اس کا گناہ اس خریدار پر ہوگا۔ فروخت کنندہ اس کے گناہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ اس کا جائز استعمال ہو ہی نہیں سکتا تو ایسی چیز کی خرید و فروخت بھی ناجائز ہے۔

### مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال (۱۳): اگر ایک شخص نے کانن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ نو سیل کر لیا۔ لیکن اسی سال کانن کی فصل خراب ہو گئی جس کی وجہ سے "ایکسپورٹرز" وہ کانن سپلائی نہیں کر سکا۔ اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی۔ بلکہ ایگریمنٹ نو سیل ہوئی تھی۔ اور اب وقت آنے پر ایک آفت سلامتی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ "ایمپورٹرز" کو اطلاع کر دے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہذا یہ وعدہ بیع ختم کر دیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹرز گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

### اگر ایکسپورٹرز اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو

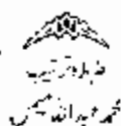
سوال (۱۴): اگر "ایکسپورٹرز" نے ۱۵ ہزار کانن کی سیل سپلائی کرنے کا وعدہ کر لیا، اور قیمت بھی طے ہو گئی، پھر اس نے کانن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتیٰ کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کر دیں۔ اس کے بعد کانن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا، اب ایکسپورٹرز نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے قیمت پر بیلیں سپلائی کر دی تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع مٹا جائے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک





# غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مبین اسلامک پبلشرز

### (۳) غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ

یہ مقالہ ابتداً حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بعض حضرات کی شدید خواہش پر انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ اور پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی منتقل فرما دیا۔

﴿ہمین﴾

# غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کا حکم

اور ان کے اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## سوال

امریکہ میں بہت سے مقامات پر جو سے پہلے خطبہ انگریزی زبان میں دیا جاتا ہے۔ عام طور سے علماء دیوبند عربی کے سوا کسی اور زبان میں خطبہ جمعہ کو جائز نہیں سمجھتے، مگر یہاں متعدد عرب حضرات نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ اور جب ان سے بات کی جاتی ہے تو بعض مرتبہ ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر حنفی مذاہب میں خطبہ جمعہ غیر عربی میں دینا جائز نہیں تو بعض دوسرے مذاہب میں جائز ہے۔ لہذا آپ سے یہ سوال تو یہ ہے کہ کیا ان کے اربعہ میں سے کوئی اس بات کا قائل ہے کہ عربی کے سوا کسی مقامی زبان میں خطبہ دینا جائز ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ امریکہ میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں کوئی ایسی مسجد نہیں ملتی جہاں عربی میں خطبہ ہوتا ہو، لہذا بعد پڑھنے کے لئے اسی مسجد میں جلتا پڑتا ہے جہاں خطبہ انگریزی میں دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی مسجد میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور انگریزی خطبے کے بعد جمعہ درست ہو جاتا ہے یا نہیں؟

یہ سوال اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ہمارے جن بزرگوں نے اس موضوع پر رسالے یا فتاویٰ لکھے ہیں انہوں نے یہی کہا ہے کہ جس طرح امام ابو حنیفہؒ نے غیر



عربی زبان میں قراءت کے جواز سے رجوع فرمایا تھا، اسی طرح غیر عربی خطبے کے جواز سے بھی رجوع کر لیا تھا۔ الماخذ بواحد الاکام: صفحہ ۱۲۷ جلد ۱۔ بواحد النقد: صفحہ ۳۵۲ جلد ۱۔ اور احسن الفتاویٰ صفحہ ۱۵۲ و ۱۵۳

اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق (جو جمہور کے قول کے موافق ہے) غیر عربی زبان میں قراءت کرنے سے نماز ہی نہیں ہوتی، تو کیا اسی طرح غیر عربی زبان میں خطبہ دینے سے خطبہ بھی معتبر نہیں ہوگا؟ اور جب خطبہ درست نہ ہوا تو جمعہ کی نماز بھی درست نہ ہوتی چاہے، کیونکہ جمعہ بغیر خطبے کے جائز نہیں۔ اس مسئلے کی کھلی تحقیق مطلوب ہے۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الجواب

الحمد لله وكفى رسالہ علی عبادہ الذین اصطفى۔ اما بعد!

یہ کہنا غلط ہے کہ ختیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ غیر عربی میں خطبہ کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ کا مذہب اس معاملہ میں اور زیادہ سخت ہے، جہاں تک مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کا تعلق ہے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں جمعہ کا خطبہ جائز نہیں، اور اگر عربی زبان میں خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے غیر عربی زبان میں خطبہ دیا گیا تو وہ صحیح نہیں ہوگا، نہ جمعہ صحیح ہوگا، بلکہ مالکیہ کا کہنا تو یہ ہے کہ اگر جمع میں کوئی بھی شخص عربی خطبہ پر قادر نہ ہو تو جمعہ ساقط ہو جائے گا، اس کی بجائے ظہر پڑھنی ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنبلیہ کے پاس یہ معائنات ہے کہ اگر جمع میں کوئی بھی شخص عربی میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو، اور نہ اتنا وقت ہو کہ کوئی عربی خطبہ سکھ سکے، تو ایسی صورت میں دوسری زبان کا خطبہ جائز اور معتبر ہوگا، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز بھی درست ہو جائے گی۔

ان تینوں مذاہب کی کتابوں سے مندرجہ ذیل اقتباسات یہ بات ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔

## مالکی مذہب:

علامہ وسوق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿اقوله وكونها عربية اى ولو كان الجماعة عجميا لا يعرفون العربية، فلو كان ليس فيهم من يحسن الايمان بالخطبة عربية لم يلزمهم جمعة﴾ (شرح المنهاج: ۱/۳۷۸)

”اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا بھی شرط ہے، خواہ مجمع ایسے عجیب لوگوں کا ہو جو عربی نہیں جانتے، چنانچہ اگر ان میں کوئی بھی شخص ایسا نہ ہو جو عربی زبان میں خطبہ دے سکے، تو ان پر جمعہ ہی واجب نہ ہوگا۔“

علامہ عیسیٰ مالکی تحریر فرماتے ہیں:

﴿وبخطبتين قبل الصلاة . . . وكونهما عربيتين والجمعة عجميا ولو كان الجماعة عجميا لا يعرفون اللغة العربية او صما فان لم يوجد فيهم من يحسنهما عربيتين فلا تجب الجمعة عنابهم ولو كانوا كلهم بكما فلا تجب عليهم الجمعة، قال القدوة على الخطبتين من شروط وجوب الجمعة﴾

(شرح المنهاج: ۱/۳۶۰)

”اور نماز سے پہلے دو خطبے بھی جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہیں، اور دونوں کا عربی زبان میں ہونا، اور ان کا بلند آواز سے ادا کرنا بھی واجب ہے، خواہ مجمع عجیبوں پر مشتمل ہو جو عربی نہ جانتے ہوں، یا بہرے افراد پر مشتمل ہو، چنانچہ اگر مجمع میں کوئی شخص

ایسا نہ ہو جو دونوں خطبے عربی میں دے سکے تو ایسے لوگوں پر جمعہ واجب ہی نہیں، اسی طرح اگر سب کے سب گونگے ہوں تب بھی جمعہ واجب نہیں، لہذا دو خطبوں پر قدرت ہونا، جمعہ واجب ہونے کی شرائط میں سے ہے۔"

یہی تفصیل تقریباً تمام مالکی کتابوں میں موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو: جوامع الاکلیل، خطبہ ۱/۱ صفحہ ۱۸۷ و شرح علی مختصر غلیل ۲/۸۷۲ و شرح الارزاقی علی مختصر غلیل ۲/۵۷۲ و الفتاویٰ الحدادی علی رسالہ ابن ابی زید القیروانی ۱/۱۳۶)

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک خطبہ کا ہر مثل میں عربی میں ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو، تب بھی غیر عربی میں خطبہ رخصتا جائز نہیں، بلکہ جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز پڑھی جائے گی۔

## شافعی مسلک:

علامہ ربیع شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

﴿وَيُسَعَّرُ كَوْنُهَا أَيْ الْخُطْبَةُ (عَرَبِيَّةً) لَا بَاعَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ. وَلَا نَهَا ذَكَرَ مَفْرُوضٍ فَاسَعَّرَ لَهَا ذَلِكَ كَبُكْبَرَةِ الْأَحْرَامِ﴾

(نہایہ الحاج الی شرح المنہاج: ۳۰۳/۲)

"اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے، سلف و خلف کی اتباع کی وجہ سے، اور اس لئے کہ یہ فرض ذکر ہے، لہذا اس میں رخصت شرط ہے، جیسے نماز کی تعمیر تحریم کے لئے عربی زبان میں ہونا ضروری ہے۔"

اور علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وَيُسَعَّرُ كَوْنُهَا أَيْ الْأَوَّلَانِ دُونَ مَا عَدَاهَا﴾



(مع المعجز) عنہا بالعربیۃ، لان المقصود بہا الوعظ والتذکیر، وحمد اللہ والصلاة علی رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم، بخلاف لفظ القرآن لانه دلیل النبوة وعلامة الرسالة ولا يحصل بالعجمیة (غیر القراءۃ) فلا تجزی بغير العربیۃ لما تقدم (فان عجز عنہا) ای عن القراءۃ اوجب بدلہا ذکر فیما علی الصلاة ﴿﴾

(کنز الدقائق عن متن الاقناع: ۲/۳۶، ۳)

”اور عربی زبان پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں خطبہ دینا صحیح نہیں، جیسا کہ نماز میں قراءت کسی اور زبان میں درست نہیں، البتہ اگر عربی زبان پر قدرت نہ ہو تو غیر عربی زبان میں خطبہ صحیح ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مقصد وعظ و تذکیر، اللہ تعالیٰ کی حمد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ہے، بخلاف قرآن کریم کے لفظ کے، کیونکہ وہ نبوت کی دلیل اور رسالت کی علامت ہے، کہ وہ بھی زبان میں حاصل نہیں ہوتی، لہذا قراءت کسی بھی حالت میں عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں جائز نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں نماز پر قادر نہ ہو تو قراءت کے بدلے ذکر واجب ہوگا۔“

تقریباً یہی مسئلہ علامہ ابن الخلیف کی کتاب الفروع: ۲/۱۸۳، ۱۸۴ میں بھی موجود ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں عربی خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے کسی دوسری زبان میں خطبہ دینا نہ صرف یہ کہ جائز نہیں، بلکہ ایسا خطبہ معتبر بھی نہیں، اور اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، تاہم شافعیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر جمع میں کوئی بھی شخص عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر نہ

ہو، اور سیکھنے کا بھی وقت نہ ہو تو کسی اور زبان میں دیا ہوا خطبہ جمعہ کی شرط پوری کر دے گا، اور اس کے بعد جمعہ پڑھنا جائز ہو گا، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا بھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

### امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تحقیق:

جہاں تک امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے، ان کے موقف کو سیکھنے کے لئے کچھ تفصیل درکار ہے۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح شروع میں نماز کی قراءت غیر عربی زبان میں جائز سمجھتے تھے، اسی طرح جمعہ کا خطبہ بھی غیر عربی میں جائز سمجھتے تھے، بعد میں جس طرح انہوں نے فارسی میں قراءت کے جواز سے رجوع کر لیا، اسی طرح خطبہ کے غیر عربی میں ہونے سے بھی رجوع فرمایا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ پہلے دو مسئلے الگ الگ ہیں، اور دونوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف مختلف ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں قرآن کریم کی قراءت غیر عربی زبان میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول پہلے یہ تھا کہ اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہونے کے باوجود کسی اور زبان میں قراءت کرے، تو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن نماز کا فرض ادا ہو جائے گا، جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور فقہاء یہ کہتے تھے کہ ایسی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی، بعد میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع فرمایا، اب ان کا قول یہی ہے کہ اگر عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں قراءت کی تو نماز ہی نہیں ہوگی، مگر کیا کہ اس مسئلہ میں ان کے اور صاحبین اور جمہور فقہاء کے درمیان اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور اب اس پر اجماع ہے کہ نماز میں قراءت صرف عربی زبان میں ہی ہو سکتی ہے، اور کسی دوسری زبان میں قراءت کرنے سے نماز نہیں ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی قراءت کے علاوہ دوسرے اذکار مثلاً: تکبیر تحریرہ یا رکوع اور سجدہ کی تسبیحات، تشہد اور خطبہ جمعہ غیر عربی میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تھا، صاحبین کا قول یہ تھا کہ جب تک عربی زبان پر قدرت ہو، ان تمام اذکار کا عربی میں ہونا شرط ہے، لہذا اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہوتے ہوئے یہ اذکار کسی اور زبان میں ادا کرے تو وہ معتبر نہیں ہوں گے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ عربی زبان پر قدرت ہوتے ہوئے ان اذکار کو کسی اور زبان میں ادا کرنا اگرچہ مکروہ ہے، لیکن غیر عربی میں بھی یہ اذکار معتبر ہیں، بعض حضرات مثلاً علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مسئلہ میں بھی صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی طرف رجوع فرمایا تھا، چنانچہ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وأما الشروع بالفارسية أو القراءۃ بها فهو جائز عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا وقالوا لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة وعليه الفتوى وصح رجوع أبي حنيفة إلى قولهما ﴿﴾  
 (شرح العینی، علی التکبیر: ۱۲۲)

”جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے (یعنی قاری میں تکبیر تحریرہ کہنے) یا فارسی میں قراءت کرنے کا تعلق ہے، تو وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ سوائے عجز کی حالت کے جائز نہیں، بلکہ قول ائمہ ثلاثہ کا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔“



اس عبارت میں علامہ یعنی رحمۃ اللہ نے دونوں مسئلوں یعنی فارسی میں تکبیر تحریر کہنے اور فارسی میں قراءت کرنے کو ایک ساتھ ذکر کر کے یہ فرمایا ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، جس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں رجوع کر لیا تھا، امداد الاحکام، جواہر النقد اور احسن التناویلی میں جمعہ کے خطبہ کے سلسلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اس بارے میں بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا وہ شاید علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر مبنی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت اس مفہوم پر صریح نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت کے مسئلے سے ہو، اور اگر بالفرض ان کا مقصد یہی ہے کہ امام صاحب نے دونوں مسئلوں میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا تو علامہ یعنی سے اس مسئلہ میں تسلیم ہوا ہے، واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے صرف پہلے مسئلے یعنی ”قراءت بالفارسیہ“ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، لیکن دوسرے مسئلے یعنی غیر عربی میں تکبیر تحریر یا دوسرے اذکار ادا کرنے یا خطبہ جمعہ غیر عربی زبان میں دینے کے بارے میں اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ بعض علماء نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر تحریر کسی اور زبان میں ادا کی جائے، یا تشہد کسی اور زبان میں پڑھا جائے، یا خطبہ جمعہ کسی اور زبان میں دیا جائے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اب بھی معتبر ہے، چنانچہ علامہ یعنی کے سوا دوسرے بیشتر فقہاء حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے، اور علامہ یعنی کی تردید کی ہے۔ علامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ ”در مختار“ میں تحریر فرماتے ہیں:

﴿وَجَعَلَ الْعِنْسِي الشَّرْعَ كَالْفَرَاءِ فَلَا سَلْفَ لَهُ فِيهِ  
وَلَا سَنَدَ لَهُ بِمَقْرُونِهِ، بَلْ جَعَلَهُ فِي التَّائِيهِ خَالِيَةً﴾

کائناتیہ يجوز اتفاقاً، فظاہرہ کائنات  
رجوعہما الیہ لا ہوا فیہما قاحفظہ، فقد  
اشتبه علی کثیر من القاصرین حتی  
النسب لانی فی کل کتبہ فتنہ ﴿۱﴾ (المدائح):  
۳۸۵، ۳۸۲/۱-۳۵۸، ۳۵۷/۱ طبع ایچ ایم سید کراچی:

"اور علامہ یعنی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نماز شروع کرنے (فارسی  
میں تکبیر تحریمہ کہتے) کو (فارسی میں) قراءۃ کی طرح قرار دیا ہے،  
اس میں ان سے پہلے ان کا کوئی ہم نوا نہیں اور نہ ان کی کوئی  
شد ہے، جو اس بات کو قوی قرار دے، بلکہ قلوبی تنازعہ خانیہ  
میں تکبیر تحریمہ کو تجلیہ کی طرح قرار دیا ہے، جو دوسری زبانوں  
میں بالاتفاق جائز ہے، لہذا اس کا ظاہری "مقتضیٰ ثور" ناہیصر کے  
متن کی طرح یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام ابو حنیفہ  
رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی طرف رجوع کیا، نہ کہ امام ابو حنیفہ  
نے صاحبین کے قول کی طرف، یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ چونکہ  
اس مسئلہ میں بہت سے کم علم لوگوں کو اشتباہ ہو گیا ہے، یہاں  
تک کہ علامہ شرنبلالی کو بھی ان کی تمام کتابوں میں یہی اشتباہ  
پیش آیا۔"

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تحریر فرماتے ہیں:

﴿قوله لا سلف له فيه﴾ ای لم یقل به احد قبلہ،  
وانما المنقول انه رجع الی قولہما فی اشراط  
الفراءۃ بالعربیۃ الا عند المعجز، واما مسئلۃ  
الشروع فالمذکور فی عامۃ الکتاب حکایۃ  
الاعلاف لیہاملا ذکر رجوع اصلا، وعبارة الممن  
کمال کثیر وغیرہ کالتصریح فی ذلک حيث

اعتبر النحر فيه أي في القواء فقط أقوله ولا  
سندته بقرينه: أي ليس له دليل يفيء مدعاه، لأن  
الامام رجع إلى قولهما في اشتراط القواء  
بالعربية، لأن المأمور به قراءة القرآن، وهو اسم  
للمنزل بالنظم العربي المنظوم بهذا النظم  
الخاص المكتوب في المصاحف المنقول  
اليناقل متواتراً، والأعجمي إنما يسمى قرآن  
مجازاً، ولذا يصح نفي اسم القوان عنه، فنقوة  
دليل قولهما رجع إليه، أما الشروع بالفارسية  
فإنه دليل فيه للامام أقوى وهو كون المطلوب في  
الشروع التذكر والتعظيم، وذلك حاصل بأي  
لفظ كان وأي لسان كان، نعم لفظ الله أكبر  
واجب للمواظبة عليه لا فرض ﴿

(الدر المختار: ۳۵۷-۳۵۸)

اور مختار میں جو کہا گیا ہے کہ اس معاملہ میں غلامہ یعنی رحمۃ  
اللہ علیہ کا کوئی ہم نوا نہیں اس کا مطالبہ یہ ہے کہ ان سے  
پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ منقول یہ ہے کہ امام  
ابو حنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف اس مسئلہ میں رجوع کیا  
ہے کہ حالت ہجر کے سوا عام حالات میں عربی زبان میں قراءت  
شرط ہے، لیکن جہاں تک غیر عربی زبان میں نماز شروع کرنے  
کے مسئلہ کا تعلق ہے، تو اس مسئلہ میں تقریباً اکثر متبوعین میں  
امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ذکر کیا گیا  
ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا کوئی ذکر نہیں،  
چنانچہ توبہ الزہار کا متن اور تہذیب الفقہ وغیرہ کی عبارتیں اس  
بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ انہوں نے حالت ہجر کی قید

صرف قراءۃ میں لگائی ہے۔ اور صاحب در مختار نے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے بارے میں جو یہ کہا کہ اس کی کوئی شد نہیں جو اسے قوی قرار دے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو ان کے مدعا کو قوی قرار دے۔ کیونکہ قراءت کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف اس لئے رجوع فرمایا کہ فرض قراءت قرآن ہے۔ اور قرآن اس کلام کا نام ہے جو عربی الفاظ میں اس خاص نظم کے ساتھ نازل ہوا، اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، اور کسی عجمی ترجمہ کو قرآن مجاز ہی کہا جاسکتا ہے، چنانچہ اس سے قرآن کے لفظ کی نفی درست ہے، لہذا چونکہ صاحبین کی دلیل قوی تھی، اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف رجوع کر لیا تھا، لیکن جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے کا تعلق ہے، تو اس میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل زیادہ قوی ہے اور وہ یہ کہ نماز شروع کرنے میں مطلوب اللہ تعالیٰ کا ذکر اور اس کی تعظیم ہے جو کسی بھی لفظ سے اور کسی بھی زبان میں حاصل ہو سکتی ہے، ہاں اللہ اکبر کا لفظ اس لئے واجب ہے کہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین نے اہمیت فرمائی، لیکن وہ فرض نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً یہی بات البحر الرائق کے حاشیہ پر بھی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے۔ (امتحۃ الطالب علی البحر الرائق، ص ۱۳۰)

علامہ ابو السعود حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ملا مسکین کی شرح میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ نماز شروع کرنے اور دوسرے اذکار کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ

اللہ علیہ کے قول کی طرف رجوع نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ ہی کا قول مستند ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

﴿وقول العنسی الفتوى على قول الأصحابين انه لا يصح الشروع بالفارسية اذا كان بحسن العربية، فيه نظر، بل المعتمد فيه قول الامام، ان الشروع كتنطوره مما اتفقوا عليه، ولهذا نقل في الدرر النارية ان الشروع بالفارسية كالتبعية يحوز اتفاقا﴾

فتح المبین علی شرح اکثر علماء متکلمین (۱/۱۸۲)

”اور علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتا کہ نظر ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے کہ جب کوئی شخص عربی میں تکبیر تحریر کہہ سکے تو فارسی میں تکبیر تحریر صحیح نہیں ہوتی، بلکہ درحقیقت اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول معتبر ہے، اور تکبیر تحریر اور ان کے نظائر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اتفاق ہے، اسی لئے درماتار میں انارفاہ سے نقل کیا ہے کہ فارسی میں تکبیر تحریر کہنا تفسیر کی طرح ہے، دو دوسری زبانوں میں بالاتفاق ہوا ہو سکتا ہے۔“

نیز مولانا عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وذكر العنسی في شرح الكنز ثم الطرابلسي ثم الشرنبلاني رجوعه في مسألة التكبير أيضا اني قولهما وهو خلاف ما عليه عامة الكتب من بقاء الخلاف في مسألة التكبير والتبعية والتسمية وعبروا وهذا المبحث طويل الذيل،

کم ذلت لیه الاقدام و تحیرت لیه الافہام ﴿

(السلامۃ: ۲/۱۵۳: ۱۵۵)

”علامہ یعنی رحمۃ اللہ نے شرح النکثر میں پھر علامہ طرابلسی نے پھر شربلالی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تکبیر کے سسٹے میں بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، حالانکہ یہ بات عام کتبوں کے خلاف ہے، جن کی رو سے تکبیر، تلبیہ، اور تسمیہ وغیرہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، اور یہ بحث بڑی طویل الذیل ہے، اور اس میں نہ جانے کتنے قدم ڈنگائے ہیں، اور کتنے ذہن پیراں ہوئے ہیں۔“

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں، اس رسالہ کا نام ”آکام الناس فی ادواء الذکار بسان الفارس“ ہے

اس رسالے میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿والحق انه لم یرو رجوعه فی مسئلة الشروع بل هی علی الخلاف، فان اجلة القضاة منهم صاحب الهدایة وشرحها العینی والسفناوی والمایرنی والمحبوبی وغیرهم وصاحب المجموع وشراحه وصاحب البزازیة والمحیط والذخیرة وغیرهم ذکروا رجوعه فی مسئلة القراءة فقط، واكتفوا لی مسئلة الشروع بحکایة الخلاف ﴿ (دیکھئے آکام الناس: ۷۳۔ مطبوعہ در مجموعۃ الرساکی النسخ، مطبعہ سنہ ۱۳۳۷ ہجری)

”صحیح بات یہ ہے کہ تکبیر تحریر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے رجوع مروی نہیں، بلکہ اس میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف اب بھی موجود ہے، اس لئے کہ جلیل القدر فقہاء مثلاً: صاحب ہدایہ اور اس کے شراح میں سے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ سختی اور علامہ باہرقی اور علامہ محبوبی وغیرہ اور صاحب جمع اور اس کے شراح اور صاحب بزازہ و محیط و ذخیرہ سب نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر صرف قراءت کے مسئلہ میں کیا ہے، اور نماز شروع کرنے کے مسئلہ میں انہوں نے اختلاف نقل کرنے پر اکتفا کیا۔“

علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی بجا طور پر فرمایا ہے کہ خود علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اس بات پر صریح نہیں ہے کہ امام صاحب نے دونوں مسئلوں میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت سے ہو لہذا ان کے بارے میں حتمی طور سے یہ کہنا درست نہیں کہ انہوں نے دونوں مسئلوں میں رجوع نقل کر کے غلطی کی ہے۔ نیز ائمہ و اہل علم نے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات کی بھی تائید کی ہے کہ آثار خانیہ کی ایک عبارت سے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تکبیر تحریر اور دوسرے اذکار والے مسئلے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، یہ بات بھی صحیح نہیں کہ آثار خانیہ میں فارسی زبان میں تکبیر کہنے کو متفق علیہ طور پر جو معتبر قرار دیا گیا ہے اس سے مراد تکبیر تحریر نہیں بلکہ تکبیر راجح ہے۔ لہذا حقیقت یہ ہے کہ تکبیر تحریر اور دوسرے اذکار صلاۃ اور خطبہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، نہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، اور نہ صاحبین نے امام صاحب

کے قول کی طرف۔ (دیکھئے آہام الناس: صفحہ ۷۳، مطبوعہ در مجموعہ الرسائل  
انجس، مطبعہ پوسلی ۱۳۳۲ھ بمطبعہ)

علامہ علاء الدین حصکفی، علامہ ابن عابدین شامی اور علامہ ابو السعود اور حضرت  
مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ امام  
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف قراءت کے مسئلے میں صاحبین کے قول کی طرف  
رجوع کیا تھا، عجیبہ تحریر اور دوسرے اذکار کے بارے میں رجوع نہیں فرمایا، یہی  
وجہ ہے کہ حنفیہ کے متون معتبرہ مثلاً: کنز، وقایہ، تحفہ الابصار وغیرہ عجیبہ تحریر کے  
مسئلے میں یہی لکھتے ہیں کہ غیر عربی زبان میں صحیح ہو جاتی ہے۔  
کنز کی عبارت یہ ہے:

﴿ولو شرع بالتسبیح او بالتہلیل او بالفارسیۃ  
صح کما لو قرأ بها عجزاً﴾  
(انجرواردی شرح کنز: ۱/۳۰)

و قیہ نہ عبارت یہ ہے:

﴿فان ابدل التکبیر باللہ اجل واعظم والرحمن  
اکبر و لا اله الا اللہ او بالفارسیۃ او قرأ بها بعد او  
ذبح و سبی بها عجزاً﴾ (وقیہ: ۱/۱۶۵)

تحفہ الابصار کی عبارت یہ ہے:

﴿و صح شرعہ بالتسبیح و التہلیل کما صح لو  
شرع بغير عربیۃ او آمن اولیٰ او سلم او سبی عند  
ذبح او قرأ بها عجزاً﴾ (تحفہ الابصار: ۱/۱۵۸)

ان تینوں متون میں قراءت کے مسئلے میں تو صاحبین کے قول کو اختیار کیا گیا  
ہے کہ قراءت بالفارسیہ صرف حالت عجز میں معتبر ہے، لیکن عجیبہ تحریر وغیرہ کے  
مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق علی الاطلاق صحت کا حکم لگایا



گیا ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ردوع کا کوئی ذکر نہیں، نیز علامہ فخر الدین ذیلی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تعبیر تحریمہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ردوع کا ذکر نہیں فرمایا، جب کہ قراءت کے مسئلے میں ردوع کی روایت نقل فرمائی ہے (تہجین الحقائق للزینی ص: ۱۰۷)۔

اس سے یقیناً علامہ ابن عابدین وغیرہ کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے، اور یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب کا ردوع صرف قراءت کے مسئلے میں ثابت ہے۔ تعبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے بارے میں انہوں نے اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ ان کا مذہب اب بھی یہی ہے کہ غیر عربی زبان میں یہ اذکار معتبر ہیں۔

دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ خطبہ جمعہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قراءت نماز کے حکم میں نہیں، بلکہ تعبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے حکم میں ہے، چنانچہ تمام فقہاء کرام نے خطبہ کا ذکر اپنی اذکار کے ساتھ فرمایا ہے، مثلاً: علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تعبیر تحریمہ وغیرہ کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿وعلى هذا الخلاف الخطبة . والسنن  
والشہد﴾ (انوار الحق: ۱/۳۰۷)

”خطبہ، دعاء ثنوت اور شہد کے بارے میں بھی امام ابو حنیفہ“  
اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے (کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ  
اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں معتبر ہیں، اور صاحبین کے  
دیکھیں۔“

نیز علامہ غناء الدین حسینی رحمۃ اللہ علیہ بھی تعبیر تحریمہ کے مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

﴿وعلى هذا الخلاف الخطبة وجميع اذکار  
الصلوة﴾ (انوار الحق: ۱/۵۷۷)

”اور خطبہ اور نماز کے دوسرے تمام اذکار کے بارے میں بھی  
یہی اختلاف ہے۔“

نیز علامہ ذیلی رحمۃ اللہ علیہ تکبیر تحریمہ کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے  
ہیں:

﴿وعلى هذا الخلاف الخطبة والقصود  
والشهادة﴾: تمہیں الحقائق طریقی شرح کنز: ۱۱۰/۱  
”یعنی اختلاف خطبہ، قنوت اور تشہد میں بھی ہے۔“

نیز فتاویٰ تاتارخانیہ میں قراءت کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے  
رجوع کا ذکر کر کے اس کو قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ (فتاویٰ تاتارخانیہ: ۱/۳۵۷) لیکن  
خطبہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

﴿وقد خطب بالفارسية جاز عند ابي حنيفة  
رحمه الله على كل حال﴾

(فتاویٰ تاتارخانیہ: کتاب الصلوٰۃ: شرائط الحمد: ۲/۶۰)

”اور اگر فارسی زبان میں خطبہ دیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ  
کے نزدیک ہر حال میں صحیح ہو گیا۔“

نیز فارسی زبان میں تکبیر تحریمہ کہنے کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ  
اور صاحبین کا اختلاف نقل کرنے کے بعد انہوں نے بھی یہ فرمایا:

﴿والشهادة والخطبة على هذا الاختلاف﴾

(فتاویٰ تاتارخانیہ: ۱/۳۵۰)

”یعنی یہی اختلاف خطبہ اور تشہد کے بارے میں بھی ہے۔“

اور حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وفى الهداية وجامع المسطرات والمجيبى

وغيرها ان الخطبة على الاختلاف، يعنى انه  
يجوز عند ابي حنيفة بغير العربية للقادر  
والعاجز كل بهما وعندهما لاحدهما ﴿

(آكام انعام: ۹۱)

”اور ہدایہ اور جامع مضمرات اور بختی وغیرہ میں لکھا ہے کہ  
خطبہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف  
ہے، یعنی وہ غیر عربی زبان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے  
نزدیک جائز ہے، اس شخص کے لئے بھی جو عربی زبان میں خطبہ  
دینے پر قادر ہو، اور اس شخص کے لئے بھی جو عربی پر قادر نہ  
ہو، اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے صرف اس شخص کے  
لئے جائز ہے جو عربی پر قادر نہ ہو۔“

اس ساری بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خطبہ جمعہ کے بارے میں امام  
ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اس بھی یکن ہے کہ وہ غیر عربی زبان میں درست  
ہو جاتا ہے، اور اس سے امام صاحب نے رجوع نہیں فرمایا، اور محققین حنفیہ نے  
اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے  
نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے درست ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس  
سے خطبے کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور وہ خطبہ اس لحاظ سے شرعاً معتبر ہوتا ہے کہ  
صحیح جمعہ کی شرط پوری ہو جائے، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز درست ہو جائے،  
لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر عربی زبان میں جمعہ کا خطبہ دینا امام ابوحنیفہ  
رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نماز اور اس کے تعلقات میں  
جن جن اذکار کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ غیر  
عربی زبان میں معتبر ہیں، ان سب میں اس بات کی صراحت ہے کہ ان کا غیر عربی

زبان میں ادا کرنا مکروہ تحریمی ثنی ناجائز ہے۔ چنانچہ جہاں جہاں ان اذکار کو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کر کے غیر عربی میں صحیح اور معتبر قرار دیا گیا ہے، وہاں مکروہ تحریمی ہونے کی صراحت بھی ملی گئی ہے۔ مثلاً در مختار میں ہے:

﴿واصح شروع مع كراهة التحريم بتسبيح  
وتهنيل كماصح لوشع بغير عربية﴾  
(الدر المختار: ۱/۳۵۶، ۳۵۷)

”نماز کو سبحان اللہ اور لا الہ الا اللہ سے شروع کرنے سے کراہت تحریمی کے ساتھ نماز ہو جاتی ہے، جیسے کہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان کے لفظ سے شروع کرنے سے“۔

اور علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

﴿فعلى هذا ما ذكره في التحفة والذخيرة  
والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير  
الله اكبر عند ابي حنيفة فالمراد كراهة  
التحريم فعلى هذا يضعف ما صححه  
السرخسي من ان الاصح لا يكره﴾  
(المعجم الرقيق: ۱/۳۰۶)

”لہذا ائمہ ذخیرہ اور نہایہ میں جو کہا گیا ہے کہ اصح قول کے مطابق اللہ اکبر کے سوا کسی اور لفظ سے نماز شروع کرنا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ ہے تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہے۔ لہذا علامہ سرخسی نے جو یہ کہا ہے کہ اصح قول کی بناء پر یہ عمل مکروہ نہیں، وہ بات گنہور ہے۔“

اور فتاویٰ تاتار عامیہ میں ہے۔

قَوْلُو كَمَرٍ بِالْفَارِسِيَّةِ بَانَ قَالَ: "خدا بزرگوار  
است".... جازر عند اہی حنیفۃ سواء کان یحسِن  
العربیۃ اولا یحسِن العربیۃ الا انہ اذا کان یحسِن  
العربیۃ لا یبد من الکراہۃ ﴿ (فتاویٰ تاجرانہ: ۱/۳۲۰)  
"اور اگر فارسی زبان میں تکبیر تحریر کی یعنی یہ کہا: "خدا  
بزرگوار است".... تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز  
ہوگئی، چاہے عربی اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، البتہ اگر عربی  
میں کہنے پر اچھی طرح قادر ہو تو کراہت ضرور ہوگی۔"

یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے بارے میں  
فتاویٰ تاجرانہ کی جو عبارت دیکھے گزری ہے۔ اس میں "جاز" سے مراد یہ ہے کہ  
خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہو گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے۔  
پور حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الصَّحَّةَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلِ عِنْدَ أَبِي  
حَنِيفَةَ لَا تَنْتَفِي بِالْكِرَاهَةِ وَقَدْ صَرَّحُوا بِهِ فِي  
مَسْئَلَةِ التَّكْبِيرِ ﴿ (الغایۃ: ۲/۱۵۵)

"اور ظاہر یہ ہے کہ ان مسائل میں (فارسی میں اذکار کی اور انگلی  
کے باوجود نماز کا) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح  
ہو جانا کراہت کی نفی نہیں کرتا، اور تکبیرات کے مسئلہ میں  
فقہاء کرام نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے۔"

اور مکرہ جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکرہ تحریمی ہوتا ہے۔ لہذا امام  
ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوا کہ ان اذکار کو غیر عربی زبان میں ادا کرنا مکرہ  
تحریمی یعنی ناجائز ہوا، لیکن اگر کسی شخص نے اس ناجائز کلام کا ارتکاب کرتے ہوئے  
یہ اذکار غیر عربی زبان میں ادا کر لئے، تو وہ اس معنی میں شرعاً معتبر ہوں گے کہ مکرہ

ذکر فرض ہے تو قریضہ ساقط ہو جائے گا۔ لیکن ”اللہ اکبر“ کے الفاظ چونکہ واجب ہیں، اس لئے ترک واجب کا ارتکاب لازم آئے گا، جس کی وجہ سے نماز واجب الاعداد ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر واجب ہے۔ مثلاً تشہد اور قنوت، ان کو غیر عربی میں ادا کرنے سے واجب ساقط ہو جائے گا اگرچہ ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ لہذا خطبہ جمعہ کے بارے میں بھی امام الوضیف رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ غیر عربی زبان میں خطبہ دینا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، لہذا لوگوں کو اس سے منع کیا جائے گا، لیکن اگر کسی نے اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کر لیا تو کراہت کے بلوجود صحت جمعہ کی شرط پوری ہو جائے گی، اور اس کے بعد ادا کیا ہوا جمعہ صحیح ہو جائے گا چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی کھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد مثلت مرة بعد مرة عن هذه المسئلة،  
فاجبت بانه يجوز عنده مطلقا، لكن لا يخلو  
عن الكراهة، فعارضني بعض الاعزة بان  
الخطبة إنما هي لفهام الحاضرين وتعليم  
السامعين وهو مفقود في العربية في الديار  
العجمية بالنسبة إلى أكثر الحاضرين-  
فبينفي ان يجوز مطلقا من غير كراهة، فقلت:  
الكراهة إنما هي لمخالفة السنة، لان النبي  
صلى الله عليه وسلم واصحابه قد خطبوا دائما  
بالعربية.... وبالجملة فلا احتياج إلى الخطبة  
بغير العربية لطهيم اصحاب العجمية كان  
موجودا في فزون الثلاثة، فلم يرو ذلك من أحد  
في تلك الأزمنة وهذا ادى دليل على الكراهة....  
وهو لا يخلو اما ان يكون لعدم الحاجة إليه  
اولر جود مانع يمنع منه او لعدم التشبه له او  
للتكاسل عنه او لكراهته وعدم مشروعيته.

والاولان متفقان لانا قد ذكرنا ان الحاجة الى تلك الازمنة ايضا اليه كانت موجودة... ولم يكن مانع يمنع عنه بالكلية، لانهم كانوا مقتدرين على الالسة العجمية، وكذا الثالث والرابع ايضا مفقودان، لانه بعيد في الامور الشرعية من النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ومن تبعهم بل مثله لا يظن به لعلماء الشريعة، فكيف بهم، واذا انتفت الوجوه الخمسة، تعينت الكراهة... فان قلت فما معنى قولهم يجوز كذا وكذا، قلت: نفس الجواز امر آخر والجواز بلا كراهية امر آخر، واحدهما لا يستلزم لانيهما... وتحقيقه ان في الخطبة جهتين: الاولى: كونها شرطا لصلاة الجمعة والثانية: كونها في نفسها عبادة، ولكل منهما وصف على حدة، فمعنى لولهم يجوز الخطبة بالفارسية انها تكفي لشادية الشرط وصحة صلاة الجمعة وهو لا يستلزم ان يغسلوا من المبدعية والكراهة من حيث الجهة الثانية ﴿

(آكام الفرائض: ۹۱-۹۳)

”اس مسئلے کے بارے میں مجھ سے بار بار سوال ہوا کہ غیر عربی میں خطبہ جائز ہے کہ نہیں؟ تو میں نے جواب دیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں، بعض عرزدوں نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ خطبہ کا مقصد حاضرین کو سمجھانا اور سامعین کو تعلیم دینا ہے، اور عجی ملکوں میں اگر عربی میں خطبہ دیا جائے تو اکثر حاضرین کے اعتبار

سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، لہذا ان ملکوں میں عجمی زبان کا خطبہ مطلقاً بغیر کراہت کے جائز ہونا چاہئے۔ تو میں نے کہا: کہ کراہت سنت کی مخالفت کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے ہمیشہ عربی زبان ہی میں خطبہ دیا۔۔۔۔۔۔ خلاصہ یہ کہ قرونِ ثلاثہ میں بھی عجمی لوگوں کو سمجھانے کے لئے غیر عربی میں خطبہ دینے کی حاجت موجود تھی، اس کے باوجود کسی سے سروی نہیں ہے کہ اس زمانہ میں کسی عجمی زبان میں خطبہ دیا گیا ہو، اور یہ کراہت کی بہت بڑی دلیل ہے۔۔۔۔۔۔ اور اس زمانہ میں غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی وجہ یا تو یہ ہو سکتی ہے کہ اس کی حاجت نہ ہو، یا یہ کہ کوئی رکاوٹ پائی جاتی ہو، یا یہ کہ اس کی طرف کسی کا خیال نہ گیا ہو، یا یہ کہ لوگوں نے سستی کا مظاہرہ کیا ہو، یا یہ کہ ایسا کرنا مکروہ اور غیر مشروع ہو۔ پہلے دو احتمال اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ اس زمانے میں بھی غیر عربی زبان میں خطبہ کی حاجت موجود تھی۔۔۔۔۔۔ اور کوئی مانع بھی ایسا موجود نہیں تھا جو اس بات میں رکاوٹ ڈالے، کیونکہ وہ لوگ عجمی زبانوں پر قادر تھے۔ اسی طرح تیسرا اور چوتھا احتمال بھی ممکن نہیں، کیونکہ شرعی امور میں یہ بات بعید ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ اور تابعین کو کسی دینی ضرورت کا خیال نہ آئے، یا وہ اس میں سستی کریں، یہ ممکن تو عام علماء سے بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ ان حضرات سے، اور جب یہ سب احتمالات ختم ہو گئے تو ان حضرات کے غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی کوئی وجہ سوائے کراہت کے باقی نہ رہی۔ مگر تم یہ



اعترض کرو کہ اگر غیر عربی میں خطبہ مکروہ ہے، تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”مجزز“ (جائز ہے) کا کیا مطلب ہو گا؟ میرا جواب یہ ہے کہ جائز ہونا ایک بات ہے، اور بلا کراہت جائز ہونا دوسری بات ہے۔ ان میں سے ایک بات کے ثبوت سے دوسری بات لازم نہیں آتی۔۔۔۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ خطبہ میں دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لئے شرط ہے، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ فی نفسہ عبارت ہے، ان دونوں پہلوؤں کے اوصاف الگ الگ ہیں، لہذا جب فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فارسی میں خطبہ جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے خطبے سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے پہلو کے اعتبار سے یہ عمل پرعت اور مکروہ ہونے سے بھی خالی ہو۔“

حضرت مولانا عبدالحی نکلھوکی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کو خوب اچھی طرح روشن کر دیا گیا ہے، اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر عربی خطبہ کو جو معتبر مانا ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ایسا کرنا اور اس کو معمول بنانا جائز ہے۔

### خلاصہ کلام

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے:

① مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ کسی بھی حال میں جائز نہیں، اور ایسے خطبے کے بعد جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں، بلکہ یا تو دوبارہ عربی میں

خطبہ دے کر جمعہ پڑھا جائے اور اگر کوئی اس پر قادر نہ ہو تو ظہر پڑھی جائے۔

(۲) امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جب تک جمع میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو عربی میں خطبہ دے سکا ہو، اس وقت تک غیر عربی میں خطبہ دینا ناجائز ہے، اور شرعاً معتبر نہیں، لہذا ایسے خطبے کے بعد جمعہ درست نہیں ہوگا۔

(۳) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ جائز تو نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرے، اور غیر عربی میں خطبہ دے دے تو اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ پڑھنا درست ہو جاتا ہے، اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا، بلکہ ان کا یہ قول اپنے بھی برقرار ہے اور فقہاء خطبہ نے اسی کو مفتی یہ قرار دیا ہے۔

لہذا جو حضرات معمولاً انگریزی میں خطبہ دیتے ہیں، ان کا یہ عمل ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور دوسرے ائمہ کے قول کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ بھی درست نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے نزدیک ایسا خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پڑھی ہوئی جمعہ کی نماز درست ہو جاتی ہے، یہ کراہت بھی ان لوگوں کے حق میں ہے جو مسجد کے امام ہوں اور انتظامیہ کی طرف سے عربی میں خطبہ دینے کا اختیار رکھتے ہوں، یا عربی خطبے والی جماعت میں نماز پڑھ سکتے ہوں، اور پھر بھی غیر عربی میں خطبہ دیں، یا ایسی جماعت میں شریک ہوں، لیکن جہاں سامعین کو کوئی اختیار نہ ہو اور امام عربی میں خطبہ دینے کے لئے ان کی بات نہ مانا ہو اور کوئی ایسی جگہ بھی مہیا نہ ہو، جہاں وہ عربی خطبے کے ساتھ جمعہ پڑھ سکیں، تو امید ہے کہ انشاء اللہ ان کے حق میں یہ کراہت بھی نہ ہوگی، اور جمعہ ہر صورت درست ہو جائے گا، نہ اسے دہرانے کی ضرورت ہے، نہ اس کے بعد ظہر کی نماز

پڑھنے کی ضرورت ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی جہاںی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۳۳

۱۶ / ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح

سید محمد

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح

یادہ عبدالرزاق سکھری

دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۳۳

۲۱ - ۳ - ۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح

اسقر محمود اشرف عفی اللہ عنہ

۲۲ / ۳ / ۱۴۱۸ھ



# زکوٰۃ کے جدید مسائل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ



مکتبۃ المدینہ  
محمد عبدالقدوس میمن

میمن اسلامک پبلشرز

### (۴) زکوٰۃ کے جدید مسائل

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”زکوٰۃ“ کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد، کراچی میں منعقد ہوا۔

﴿سین﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آپ زکوٰۃ کس طرح ادا کریں؟

الحمد لله نعمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا. من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل الله فلا هادي له. ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، ونشهد ان سيدنا وسيدتنا ومولانا محمداً عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم تليماً كثيراً كثيراً.

اما بعد

لما عوذ بالله من الشيطان الرجيم - بسم الله الرحمن الرحيم  
 ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْقُصُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾  
 فيشرهم بعداب اليم ﴿يَوْمَ يَحْشَىٰ عَلَيْهِمْ فِي نَارِجَهْم لَنَكُونِي﴾  
 بها جباههم وجنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم  
 فذوقوا ما كنتم تكتمون ﴿[التوبه: ۳۴-۳۵]﴾

آمنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبي  
 الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والمشاكرين  
 والحمد لله رب العالمين-

بزرگان محترم اور برادران عزیز! آج کا یہ اجتماع اسلام کے ایک اہم رکن یعنی زکوٰۃ کے موضوع پر منعقد کیا گیا ہے، اور رمضان کے مبارک مہینے سے چند روز پہلے یہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ عام طور پر لوگ رمضان المبارک کے مہینے میں زکوٰۃ نکالتے ہیں۔ لہذا اس اجتماع کا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت، اس کے فضائل اور اس کے ضروری اداکام اس اجتماع کے ذریعہ ہمارے علم میں آجائیں تاکہ اس کے مطابق زکوٰۃ نکالنے کا اہتمام کریں۔

### زکوٰۃ نہ نکالنے پر وعید

اس مقصد کے لئے میں نے قرآن کریم کی در آیتیں آپ حضرات کے سامنے تلاوت کی ہیں۔ ان آیات مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر بڑی سخت وعید بیان فرمائی ہے جو اپنے مال کی کماحقہ زکوٰۃ نہیں نکالتے، ان کے لئے بڑے سخت عذاب میں عذاب کی خبر دی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جو لوگ اپنے پاس سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے تو (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) آپ ان کو ایک دردناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔ یعنی جو لوگ اپنا پیسہ، اپنا روپیہ، اپنا سونا چاندی جمع کرتے جا رہے ہیں اور ان کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، ان پر اللہ تعالیٰ نے جو فریضہ عائد کیا ہے اس کو ادا نہیں کرتے، ان کو یہ خوشخبری سنا دیجئے کہ ایک دردناک عذاب ان کا انتظار کر رہا ہے۔ پھر دوسری آیت میں اس دردناک عذاب کی تفصیل بیان فرمائی کہ یہ دردناک عذاب اس دن ہوگا جس دن اس سونے اور چاندی کو آگ میں تپایا جائے گا اور پھر اس آدمی کی پیشانی، اس کے پیلو اور اس کی پشت کو داغا جائے گا اور اس کو یہ کہا جائے گا کہ:

﴿هَذَا مَا كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فذوقوا ما كنتم  
تكنزون ﴿﴾

یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا، آج تم خزانے کا مزہ چکھو جو تم  
اپنے لئے جمع کر رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس انجام سے محفوظ رکھے آمین۔  
یہ ان لوگوں کا انجام بیان فرمایا جو دوسرے دوسرے سے جمع کر رہے ہیں لیکن اس پر اللہ  
تعالیٰ نے جو فرائض عائد کئے ہیں ان کو ٹھیک ٹھیک بجا نہیں لاتے۔ صرف ان آیات  
میں نہیں بلکہ دوسری آیات میں بھی وعیدیں بیان فرمائی گئی ہیں چنانچہ سورۃ "ہمزہ"  
میں فرمایا:

﴿وَيْبِلُ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمُزَةٍ﴾ الذی جمع مالا  
وعدده ﴿بِحَسْبِ اِنْ مَالِهِ﴾ اخلاصہ ﴿كَلَّا لَيَنبَذَنَّ فِي  
الْحَطْبَةِ﴾ وما ادراك ما الحطمة ﴿نَارُ اللَّهِ  
الْمُوقَدَةُ﴾ النبی تطلع علی الالسنہ ﴿﴾

(سورۃ ہمزہ: ۷۷)

یعنی اس شخص کے لئے دردناک عذاب ہے جو عیب نکالنے والا ہے اور طعن  
دینے والا ہے، جو مال جمع کر رہا ہے اور گن گن کر رکھ رہا ہے (ہر روز گنتا ہے کہ آج  
میرے مال میں کتنا اضافہ ہو گیا ہے اور اس کی گنتی کر کے خوش ہو رہا ہے) اور یہ  
سمجھتا ہے کہ یہ مال مجھے ہمیشہ کی زندگی عطاء کر دے گا، ہرگز نہیں۔ (یاد رکھو یہ مال  
جس کو وہ گن گن کر رکھ رہا ہے اور اس پر جو واجبات ہیں ان کو ادا نہیں کر رہا ہے)  
اس کی وجہ سے اس کو روندنے والی آگ میں پھینک دیا جائے گا۔ تمہیں کیا پتہ کہ  
"حطمة" کیا چیز ہوتی ہے؟ (یہ حطمة جس میں اس کو ڈالا جائے گا) یہ  
ایسی آگ ہے جو اللہ کی سزا کی ہوئی ہے (یہ کسی انسان کی سزا کی ہوئی آگ نہیں ہے  
جو پانی سے بجھ جائے یا مٹی سے بجھ جائے یا جس کو فائر بریگیڈ بھجوا دے بلکہ یہ اللہ کی  
سزا کی ہوئی آگ ہے) جو انسان کے قلب و جگر تک جھانکتی ہوگی (یعنی انسان کے



قلب و جگر تک پہنچ جائے گی، اتنی شدید وعید کیوں بیان فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے آمین۔

## یہ مال کہاں سے آرہا ہے

ذکوۃ ادا نہ کرنے پر ایسی شدید وعید کیوں بیان فرمائی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ مال تم اس دنیا میں حاصل کرتے ہو، چاہے تجارت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، چاہے ملازمت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، یا کسی اور ذریعہ سے حاصل کرتے ہو، ذرا غور کرو کہ وہ مال کہاں سے آرہا ہے؟ کیا تمہارے اندر طاقت تھی کہ تم اپنے زور بازو سے وہ مال جمع کر سکتے؟ یہ تو اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا حکیمانہ نظام ہے، وہ اپنے اس نظام کے ذریعہ تمہیں رزق پہنچا رہا ہے۔

## گاہک کون بھیج رہا ہے؟

تم یہ سمجھتے ہو کہ میں نے مال جمع کر لیا اور دکان کھول کر بیٹھ گیا اور اس مال کو فروخت کر دیا تو اس کے نتیجے میں مجھے پیسہ مل گیا، یہ نہ دیکھا کہ جب دکان کھول کر بیٹھ گئے تو جہاز نے پاس گاڑا، کس نے بھیجا؟ اگر تم دکان کھول کر بیٹھے ہوتے اور کوئی گاہک نہ آتا تو اس وقت کوئی بکری ہوتی؟ کوئی آدمی ہوتا؟ یہ کون ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ ایک دوسرے کی حاجتیں، ایک دوسرے کی ضرورتیں ایک دوسرے کے ذریعہ پوری کی جاتی ہیں۔ ایک شخص کے دل میں ڈال دیا کہ تم جا کر دکان کھول کر بیٹھو اور دوسرے کے دل میں یہ ڈال دیا کہ اس دکان والے سے خریدو۔

## ایک سبق آموز واقعہ

میرے ایک بڑے بھائی تھے جناب محمد ذکی کبلی رحمۃ اللہ علیہ، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند کرے آمین۔ لاہور میں ان کی دینی کتابوں کی ایک دکان ”ادارہ اسلامیات“ کے نام سے تھی۔ اب بھی وہ دکان موجود ہے، وہ ایک مرحبہ کہنے لگے کہ تجارت میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت اور قدرت کے عجیب کرشمے دکھاتا ہے۔ ایک دن میں صبح بیدار ہوا تو پورے شہر میں موسلا دھار بارش ہو رہی تھی اور بازاروں میں کئی کئی انچ پانی کھڑا تھا۔ میرے دل میں خیال آیا کہ آج بارش کا دن ہے، لوگ گھر سے نکلتے ہوئے ڈر رہے ہیں، سڑکوں پر پانی کھڑا ہے، ایسے حالات میں کون کتاب خریدنے آئے گا اور کتب بھی کوئی دیکاری یا کورس اور نصاب کی نہیں بلکہ دینی کتاب جس کے بارے میں طمنا حل یہ ہے کہ جب دنیا کی ساری ضرورتیں پوری ہو جائیں تب جا کر یہ خیال آتا ہے کہ چھو کوئی دینی کتب خرید کر پڑھ لیں، ان کتابوں سے نہ تو بھوک مٹی ہے نہ پیاس بجھتی ہے نہ اس سے کوئی دنیا کی ضرورت پوری ہوتی ہے، اور آج کل کے حساب سے دینی کتب ایک فالتو ہے۔ خیال یہ ہوتا ہے کہ فالتو وقت میں گاتر دینی کتاب پڑھ لیں گے۔ تو ایسی موسلا دھار بارش میں کون دینی کتب خریدنے آئے گا، لہذا آج دکان پر نہ جاؤں اور چھٹی کر لیتا ہوں۔

لیکن چونکہ بزرگوں کے صحبت یافتہ تھے حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اٹھاتی تھی۔ فرمانے لگے کہ اس کے ساتھ ساتھ میرے دل میں دوسرا خیال یہ آیا کہ ٹھیک ہے کوئی شخص کتب خریدنے آئے یا نہ آئے لیکن اللہ تعالیٰ نے میرے لئے رزق کا یہ ذریعہ مقرر فرمایا ہے، اب میرا کام یہ ہے کہ میں جاؤں، ہر دکان کھول کر بیٹھ جاؤں، گاؤں بھیجنا میرا کام نہیں، کسی اور کا کام ہے، لہذا مجھے اپنے کام میں کوتاہی نہ کرنی چاہئے، چاہے بارش ہو رہی ہو یا سیلاب آ رہا ہو، مجھے اپنی

دکان کھولنی چاہئے۔ چنانچہ یہ سوچ کر میں نے چھتری اٹھائی اور پانی سے گزرتا ہوا چلا گیا اور بازار جا کر دکان کھول کر بیٹھ گیا اور یہ سوچا کہ آج کوئی گاہک تو آئے گا نہیں، چلو بیٹھ کر تلاوت ہی کر لیں، چنانچہ ابھی میں قرآن شریف کھول کر تلاوت کرنے بیٹھا ہی تھا کہ کیا دیکھتا ہوں کہ لوگ برساتیاں ڈال کر اور چھتریاں تلن کر کتابیں خریدنے آرہے ہیں، میں حیران تھا کہ ان لوگوں کو ایسی کوئی ضرورت پیش آگئی ہے کہ اس طوفانی بارش میں اور پہتے ہوئے سیلاب میں میرے پاس اگر ایسی کتابیں خرید رہے ہیں جن کی کوئی فوری ضرورت نہیں۔ لیکن لوگ آئے اور جتنی بکری روزانہ ہوتی تھی اس دن بھی اتنی بکری ہوئی۔ اس وقت دل میں یہ بات آئی کہ یہ گاہک خود نہیں آرہے ہیں، حقیقت میں کوئی اور بھیج رہا ہے، اور یہ اس لئے بھیج رہا ہے کہ اس نے میرے لئے رزق کا سامان ان گاہک کو بنایا ہے۔

## کاموں کی تقسیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے

بہر حال، یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ جل شانہ کا بنایا ہوا نظام ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے، جو گاہک کے دل میں ڈال رہا ہے کہ تم اس دکان سے جا کر سامان خریدو۔ کیا کسی شخص نے یہ کانفرنس بلائی تھی اور اس کانفرنس میں یہ طے ہوا تھا کہ اتنے لوگ کپڑا فروخت کریں گے، اتنے لوگ جو تے فروخت کریں گے، اتنے لوگ چاول فروخت کریں گے، اتنے لوگ برتن فروخت کریں گے، اور اس طرح لوگوں کی ضروریات پوری کی جائیں گی۔ دنیا میں ایسی کوئی کانفرنس آج تک نہیں ہوئی بلکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم کپڑا فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم جو تے فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم روٹی فروخت کرو، کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم گوشت فروخت کرو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا کی کوئی ضرورت ایسی نہیں ہے جو بازار میں نہ ملتی ہو۔ دوسری طرف خریداروں کے دل میں یہ ڈالا کہ تم جا کر ان سے ضروریات خریدو اور ان کے لئے رزق کا سامان فراہم کرو۔ یہ اللہ تعالیٰ

کا بنایا ہوا نظام ہے کہ وہ تمام انسانوں کو اس طرح سے رزق عطا کر رہا ہے۔

## زمین سے اُگلنے والا کون ہے؟

خود تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، دینے والا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے، زراعت کو دیکھئے زراعت میں آدمی کا کام یہ ہے کہ زمین کو نرم کر کے اس میں بیج ڈال دے اور اس میں پانی دے دے، لیکن اس بیج کو کوئیل بنانا، وہ بیج جو بالکل بے حقیقت ہے جو کتنی میں بھی نہ آئے، جو بے وزن ہے لیکن اتنی سخت زمین کا بیٹ بھاڑ کر نمودار ہوتا ہے اور کوئیل بن جاتا ہے، پھر وہ کوئیل بھی ایسی نرم اور نازک ہوتی ہے کہ اگر پچہ بھی اس کو انگلی سے مسل دے تو وہ ختم ہو جائے لیکن وہی کوئیل سارے موسموں کی سختیاں برداشت کرتی ہے، گرم ہور سرد اور تیز ہواؤں کو سہتی ہے، پھر کوئیل سے پودا بنتا ہے، پھر اس پودے سے پھول نکلتے ہیں، پھول سے پھل بنتے ہیں اور اس طرح وہ ساری دنیا کے انسانوں تک پہنچ جاتا ہے۔ کون ذات ہے جو یہ کام کر رہی ہے؟ اللہ جل شانہ ہی یہ سارے کام کرنے والے ہیں۔

## انسان میں پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں

لہذا آدمی کا کوئی بھی ذریعہ ہو، چاہے وہ تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، حقیقت میں تو انسان ایک محدود کام کرنے کے لئے دنیا میں بھیجا گیا ہے، لیکن انسان وہ محدود کام کرتا ہے لیکن اس محدود کام کے اندر کسی چیز کو پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ہیں جو ضرورت کی اشیاء پیدا کرتے ہیں اور جنہیں عطا کرتے ہیں، لہذا جو کچھ بھی تمہارے پاس ہے وہ سب اسی کی عطا ہے:

﴿وَلِلّٰهِ مَالُ السَّمٰوٰتِ وَمَالُ الْاَرْضِ﴾ (البقرہ: ۲۸۴)

”زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ اسی کی ملکیت ہے۔“

## مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں

اور اللہ تعالیٰ نے وہ چیز تمہیں عطا کر کے یہ بھی کہہ دیا کہ چلو تم ہی اس کے مالک ہو۔ چنانچہ سورۃ یٰسین میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيَنَا  
اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُونَ﴾ (یسین: ۷۹)

کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم نے بنا دیے ان کے واسطے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں سے جو پائے، پھر وہ ان کے مالک ہیں۔ مالک حقیقی تو ہم تھے، ہم نے جنہیں مالک بنایا۔ تو حقیقت میں وہ مال جو تمہارے پاس آیا ہے اس میں سب سے بڑا حق تو ہمارا ہے، جب ہمارا حق ہے تو پھر اس میں سے اللہ کے حکم کے مطابق خرچ کرو، اگر اس کے حکم کے مطابق خرچ کرو گے تو باقی جتنا مال تمہارے پاس ہے وہ تمہارے لئے حلال اور طیب ہے، وہ مال اللہ کا فضل ہے، اللہ کی نعمت ہے، وہ مال برکت والا ہے۔ اور اگر تم نے اس مال میں سے وہ چیز نہ نکالی جو اللہ تعالیٰ نے تم پر فرض کی ہے تو پھر یہ سارا مال تمہارے لئے آگ کے انگارے ہیں اور قیامت کے دن ان انگاروں کو دیکھ لو گے جب ان انگاروں سے تمہارے جسموں کو داغ ہو جائے گا اور تم سے یہ کہا جائے گا کہ یہ ہے وہ خزانہ جس کو ترجیع کیا کرتے تھے۔

## صرف ڈھائی فیصد ادا کرو

اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتے کہ یہ مال ہماری عطا کی ہوئی چیز ہے، لہذا اس میں سے ڈھائی فیصد تم رکھو اور ساڑھے ستانوے فیصد اللہ کی راہ میں خرچ کر دو تو بھی انصاف کے خلاف نہیں تھا، کیونکہ یہ سارا مال اسی کا دیا ہوا ہے اور اسی کی ملکیت

ہے۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر فعل فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں جانتا ہوں کہ تم کمزور ہو اور تمہیں اس مال کی ضرورت ہے، میں جانتا ہوں کہ تمہاری طبیعت اس مال کی طرف راغب ہے، لہذا چلو اس مال میں سے ساڑھے ستانوے فیصد تمہارا۔ صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ ہے، جب یہ ڈھائی فیصد اللہ کے ہاتھ میں خرچ کر دو گے تو باقی ساڑھے ستانوے فیصد تمہارے لئے حلال ہے اور طیب ہے اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اتنا معمولی مطالبہ کر کے سارا مال ہمارے حوالے کر دیا کہ اس کو جس طرح چاہو اپنی جائز ضروریات میں خرچ کرو۔

### زکوٰۃ کی تاکید

یہ ڈھائی فیصد زکوٰۃ ہے، یہ وہ زکوٰۃ ہے جس کے بارے میں قرآن کریم میں بار بار ارشاد فرمایا:

﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

”نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔“

جہاں نماز کا ذکر فرمایا ہے وہاں ساتھ میں زکوٰۃ کا بھی ذکر ہے، اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید وارد ہوئی ہے۔ جب اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید ہے اور دوسری طرف اللہ جل شانہ نے اتنا بڑا احسان فرمایا ہے کہ ہمیں مال عطا کیا اور اس کا مالک بنایا اور پھر صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ کیا تو مسلمان کم از کم اتنا کرنے کے کہ وہ ڈھائی فیصد ٹھیک ٹھیک اللہ کے مطالبے کے مطابق ادا کر دے تو اس پر کوئی آسان نہیں ٹوٹ جائے گا، کوئی قیامت نہیں ٹوٹ پڑے گی۔

### زکوٰۃ حساب کر کے نکالو

بہت سے لوگ تو وہ ہیں جو زکوٰۃ سے بالکل بے پروا ہیں، البتہ اللہ وہ تو زکوٰۃ

ٹکالتے ہی نہیں ہیں۔ ان کی سوچ تو یہ ہے کہ یہ اضعاف فیصد کیوں دیں؟ بس جو مال  
 آ رہا ہے وہ آئے۔ دوسری طرف بعض لوگ وہ ہیں جن کو زکوٰۃ کا کچھ نہ کچھ احساس  
 ہے اور وہ زکوٰۃ نکالتے بھی ہیں لیکن زکوٰۃ نکالنے کا جو صحیح طریقہ ہے وہ طریقہ اختیار  
 نہیں کرتے۔ جب ذوالفیصل زکوٰۃ فرض کی گئی تو اب اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ٹھیک  
 ٹھیک حساب لگا کر زکوٰۃ نکال جائے۔ بعض لوگ یہ سوچتے ہیں کہ کون حسب کتاب  
 کرے، کون سارے اشک کو چنک کرے۔ لہذا بس ایک اندازہ کر کے زکوٰۃ نکال  
 دیتے ہیں، اب اس اندازے میں غلطی بھی واقع ہو سکتی ہے اور زکوٰۃ نکالنے میں کمی  
 بھی ہو سکتی ہے، مگر زکوٰۃ زیادہ نکال دی جائے انشاء اللہ سزا بخندہ نہیں ہوگا، لیکن اگر  
 ایک روپیہ بھی کم ہو جائے یعنی جتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس سے ایک روپیہ کم  
 زکوٰۃ نکالی تو یاد رکھئے! وہ ایک روپیہ دو آپ نے نرم طریقے سے اپنے پاس روک لیا  
 ہے، وہ ایک روپیہ تمہارے سر سے مال کو برہا کرنے کے لئے کافی ہے۔

### وہ مال تباہی کا سبب ہے

ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مال میں  
 زکوٰۃ کی رقم شامل ہو جائے یعنی پوری زکوٰۃ نہیں نکالی بلکہ کچھ زکوٰۃ نکالے اور کچھ پائی  
 رہ گئی تو وہ مال انسان کے لئے تباہی اور ہلاکت کا سبب ہے۔ اس وجہ سے اس بات  
 کا اہتمام کریں کہ ایک ایک پائی کا صحیح حساب کر کے زکوٰۃ نکال جائے، اس کے بغیر  
 زکوٰۃ کا فریضہ کما حقہ ادا نہیں ہوتا، الحمد للہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد وہ  
 ہے جو زکوٰۃ ضرور نکالتی ہے لیکن اس بات کا اہتمام نہیں کرتی کہ ٹھیک ٹھیک حساب  
 کر کے زکوٰۃ نکالے، اس کی وجہ سے زکوٰۃ کی رقم ان کے مال میں شامل رہتی ہے اور  
 اس کے نتیجے میں ہلاکت اور برہادی کا سبب بن جاتی ہے۔

## زکوٰۃ کے دنیاوی فوائد

وہیے زکوٰۃ اس نیت سے نکالتی جاسکتے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اس کی رضا کا تقاضہ ہے اور ایک عہدیت ہے۔ اس زکوٰۃ نکالنے سے ہمیں کوئی منفعت حاصل ہو یا نہ ہو، کوئی فائدہ ملے یا نہ ملے، اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اصل مقصد تو زکوٰۃ کا یہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا کرم ہے کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالے ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو فوائد بھی عطا فرماتے ہیں، وہ فائدہ یہ ہے کہ اس کے مال میں برکت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿يُضَاعَفُ لَكَ الثَّوَابُ لِرَبِّكَ الْوَسْطَى الْمَصْدَقَاتِ﴾

(البقرہ: ۲۷۱)

”یعنی اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور زکوٰۃ اور صدقہ قلمت کو بڑھاتے ہیں۔“

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالے تو اللہ تعالیٰ کے فرشتے اس کے حق میں یہ دعا فرماتے ہیں کہ:

﴿اَللّٰهُمَّ اَعْطِ مَغْفِرًا خَلْفًا وَاَعْطِ مَمْسُكًا خَلْفًا﴾

(بخاری کتاب الوکایہ باب قول اللہ تعالیٰ: اَللّٰهُمَّ اَعْطِ رَافِقًا)

اے اللہ! جو شخص اللہ تعالیٰ کے راستے میں خرچ کر رہا ہے اس کو اور زیادہ عطا فرمائیے، اور اے اللہ! جو شخص اپنے مال کو روک کر رکھ رہا ہے اور زکوٰۃ ادا نہیں کر رہا ہے تو اے اللہ اس کے مال پر ہلاکت ڈالے۔ اس لئے فرمایا:

﴿مَنْ لَقِصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالِهِ﴾

”کوئی صدقہ کسی مال میں کمی نہیں کرتا۔“

چنانچہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ ادھر ایک مسلمان نے زکوٰۃ نکالی دوسری



طرف اللہ تعالیٰ نے اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع پیدا کر دیے اور اس کے ذریعہ اس زکوٰۃ سے زیادہ پیسہ اس کے پاس آگیا۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ زکوٰۃ نکالنے سے اگرچہ گنتی کے اعتبار سے پیسے کم ہو جاتے ہیں لیکن بقیہ مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی برکت ہوتی ہے کہ اس برکت کے نتیجے میں تھوڑے مال سے زیادہ فوائد حاصل ہو جاتے ہیں۔

### مال میں بے برکتی کا انجام

آج کی دنیا گنتی کی دنیا ہے۔ برکت کا مفہوم لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا۔ برکت اس چیز کو کہتے ہیں کہ تھوڑی سی چیز میں زیادہ فائدہ حاصل ہو جائے مثلاً آج آپ نے پیسے تو بہت کمائے لیکن جب گھر پہنچے تو پتہ چلا کہ بچہ بیمار ہے، اس کو لے کر ڈاکٹر کے پاس گئے اور ایک سی ٹی معائنہ میں وہ سارے پیسے خرچ ہو گئے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو پیسہ کمائے تھے اس میں برکت نہ ہوئی۔ یا مثلاً آپ پیسے کما کر گھر چلے گئے تھے کہ راستہ میں ڈاکو مل گیا اور اس نے ہتھول دکھا کر سارے پیسے چھین لئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ پیسے تو حاصل ہوئے لیکن اس میں برکت نہیں ہوئی یا مثلاً آپ نے پیسہ کما کر کھانا کھایا اور اس کھانے کے نتیجے میں آپ کو بد بعضی ہو گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں برکت نہ ہوئی۔ یہ سب بے برکتی کی نشانیاں ہیں۔ برکت یہ ہے کہ آپ نے پیسے تو کم کمائے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان تھوڑے پیسوں میں زیادہ کام بنا دیا اور تمہارے بہت سے کام نکل گئے، اس کا نام ہے برکت۔ یہ برکت اللہ تعالیٰ اس کو عطاء فرماتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرتا ہے۔ لہذا ہم اپنے مال کی زکوٰۃ نکالیں اور اس طرح نکالیں جس طرح اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتایا ہے اور اس کو حساب کتاب کے ساتھ نکالیں۔ صرف اندازہ سے نہ نکالیں۔

## زکوٰۃ کا نصاب

اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو ایک نصاب مقرر کیا ہے کہ اس نصاب سے کم اگر کوئی شخص مالک ہے تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں، اگر اس نصاب کا مالک ہو گا تو زکوٰۃ فرض ہوگی۔ وہ نصاب یہ ہے: ساڑھے ہزار تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، یا زیورہ یا سامان تجارت وغیرہ۔ جس شخص کے پاس یہ مال اتنی مقدار میں موجود ہو تو اس کو ”صاحب نصاب“ کہا جاتا ہے۔

## ہر روپے پر سال کا گزرنا ضروری نہیں

پھر اس نصاب پر ایک سال گزرنا چاہئے، یعنی ایک سال تک اگر کوئی شخص صاحب نصاب رہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس بارے میں عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ہر روپے پر مستقل پورا سال گزرے، تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ بات درست نہیں۔ بلکہ جب ایک مرتبہ سال کے شروع میں ایک شخص صاحب نصاب بن جائے مثلاً فرض کریں کہ یکم رمضان کو اگر کوئی شخص صاحب نصاب بن گیا پھر آئندہ سال جب یکم رمضان آیا تو اس وقت بھی وہ صاحب نصاب ہے تو ایسے شخص کو صاحب نصاب سمجھا جائے گا، درمیان سال میں جو رقم آتی جاتی رہی اس کا کوئی اعتبار نہیں، بس یکم رمضان کو دیکھ لو کہ تمہارے پاس کتنی رقم موجود ہے اس رقم پر زکوٰۃ نکالی جائے گی، چاہے اس میں سے کچھ رقم صرف ایک دن پہلے ہی کیوں نہ آئی ہو۔

## تاریخ زکوٰۃ میں جو رقم ہو اس پر زکوٰۃ ہے

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص کے پاس یکم رمضان کو ایک لاکھ روپیہ تھا، اگلے سال یکم رمضان سے دو دن پہلے پچاس ہزار روپے اس کے پاس اور آگئے اور اس

کے نتیجے میں کم رمضان کو اس کے پاس ڈیڑھ لاکھ روپے ہو گئے، اب اس ڈیڑھ لاکھ روپے پر زکوٰۃ فرض ہوگی، یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس میں پچاس ہزار روپے تو صرف، دو دن پہلے آئے ہیں اور اس پر ایک سال نہیں گزرا لہذا اس پر زکوٰۃ نہ ہونی چاہئے یہ درست نہیں بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی جو تاریخ ہے اور جس تاریخ کو آپ صاحب نصاب بنے ہیں اس تاریخ میں جتنا مال آپ کے پاس موجود ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہے، چاہے یہ رقم پچھنے سال کیم رمضان کی رقم سے زیادہ ہو یا کم ہو مثلاً اگر پچھنے سال ایک لاکھ روپے تھے، اب ڈیڑھ لاکھ ہیں تو ڈیڑھ لاکھ پر زکوٰۃ ادا کرو، اور اگر اس سال پچاس ہزار رہ گئے تو اب پچاس ہزار پر زکوٰۃ ادا کرو، درمیان سال میں جو رقم خرچ ہو گئی، اس کا کوئی حساب کتاب نہیں اور اس خرچ شدہ رقم پر زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حساب کتاب کی الجھن سے بچانے کے لئے یہ آسان طریقہ مقرر فرمایا ہے کہ درمیان سال میں جو کچھ تم نے کھایا پیا اور وہ رقم تمہارے پاس سے چلی گئی، تو اس کا کوئی حساب کتاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح درمیان سال میں جو رقم آگئی اس کا اگلا سال حساب رکھنے کی ضرورت نہیں کہ وہ کس تاریخ میں آئی اور کب اس پر سال پورا ہوگا؟ بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی تاریخ میں جو رقم تمہارے پاس ہے، اس پر زکوٰۃ ادا کرو۔ سال گزرنے کا مطلب یہ ہے۔

### اموال زکوٰۃ کون کون سے ہیں؟

یہ بھی اللہ تعالیٰ کا ہم پر فضل ہے کہ اس نے ہر چیز پر زکوٰۃ فرض نہیں فرمائی، ورنہ مال کی تو ہر سی قسمیں ہیں۔ جن چیزوں پر زکوٰۃ فرض ہے وہ یہ ہیں: ① نقد روپیہ، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہوں، چاہے وہ نوٹ ہوں یا سکے ہوں، ② سونا چاندی، چاہے وہ زیور کی شکل میں ہو، یا سکے کی شکل میں ہو، بعض لوگوں کے ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ جو خواتین کا استعمال زیور ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، یہ بات درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ استعمالی زیور پر بھی زکوٰۃ واجب ہے البتہ صرف

سوئے چاندی کے زیور پر زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اگر سوئے چاندی کے علاوہ کسی اور  
وحات کا زیور ہے، چاہے پلائیم ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں، اسی طرح  
ہیرے جوہرات پر زکوٰۃ نہیں جب تک تجارت کے لئے نہ ہوں بلکہ ذاتی استعمال  
کے لئے ہوں۔

### اموال زکوٰۃ میں عقل نہ چلائیں

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے، اللہ تعالیٰ کا عائد کیا  
ہوا فریضہ ہے۔ اب بعض لوگ زکوٰۃ کے اندر اپنی عقل دوڑاتے ہیں اور یہ سوال  
کرتے ہیں کہ اس پر زکوٰۃ کیوں واجب ہے اور غلام چیز پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟  
یاد رکھیے کہ یہ زکوٰۃ ادا کرنا عبادت ہے اور عبادت کے معنی ای یہ ہیں کہ چاہے وہ  
دہری سمجھ میں آئے یا نہ آئے مگر اللہ کا حکم ماننا ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ سوئے  
چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے تو ہیرے جوہرات پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟ اور پلائیم  
پر کیوں زکوٰۃ نہیں؟ یہ سوال بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ حالت سفر  
میں ظہر اور عصر اور عشاء کی نماز میں قصر ہے اور چار رکعت کی بجائے دو رکعت پڑھی  
جاتی ہے تو پھر مغرب میں قصر کیوں نہیں؟ یا مثلاً کوئی شخص کہے کہ ایک آدمی ہوائی  
جہاز میں فرسٹ کلاس کے اندر سفر کرتا ہے اور اس سفر میں اس کو کوئی مشقت بھی  
نہیں ہوتی مگر اس کی نماز آدمی ہو جاتی ہے اور میں کراپنا میں بس کے اندر بڑی  
مشقت کے ساتھ سفر کرتا ہوں، میری نماز آدمی کیوں نہیں ہوتی؟ ان سب کا ایک  
ی جواب ہے، وہ یہ کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے عبادت کے احکام ہیں،  
عبادت میں ان احکام کی پابندی کرنا ضروری ہے ورنہ وہ کام عبادت نہیں رہے گا۔

### عبادت کرنا اللہ کا حکم ہے

یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ ۹ ذی الحجہ ہی کو حج ہوتا ہے؟

مجھے تو آسانی یہ ہے کہ آج جا کر جگہ کر آؤں اور ایک دن کے بجائے میں عرفات تین دن قیام کروں گا۔ اب اگر وہ شخص ایک دن کے بجائے تین دن بھی وہیں بیٹھا رہے گا، تب بھی اس کا حج نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا تھا اس کے مطابق نہیں کیا۔ یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ حج کے تین دنوں میں خیرات کی رقم کرنے میں بہت بھرم ہوتا ہے اس لئے میں چوتھے دن اکٹھی سارے دنوں کی رقم کر لوں گا۔ یہ رقم درست نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ عبادت ہے اور عبادت کے اندر یہ ضروری ہے کہ جو طریقہ بتایا گیا ہے اور جس طرح بتایا گیا ہے اس کے مطابق وہ عبادت انجام دی جائے گی تو وہ عبادت درست ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ لہذا یہ اعتراض کرنا کہ سونے اور چاندی پر زکوٰۃ کیوں ہے اور تیسرے پر کیوں نہیں؟ یہ عبادت کے فلسفے کے خلاف ہے۔ بہر حال، اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی پر زکوٰۃ رکھی ہے، چاہے وہ استعمال کا ہو، اور نقد روپیہ پر زکوٰۃ رکھی ہے۔

### سامان تجارت کی قیمت کے تعین کا طریقہ

دوسری چیز جس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ ہے ”سامان تجارت“ مثلاً کسی کی دکان میں جو سامان برائے فروخت رکھا ہوا ہے، اس سارے اشاک پر زکوٰۃ واجب ہے، البتہ اشاک کی قیمت لگائے ہوئے اس قیمت کی منجائش ہے کہ آدمی زکوٰۃ نکالتے وقت یہ حساب لگائے کہ اگر میں پورا اشاک اکٹھا فروخت کروں تو بازار میں اس کی کیا قیمت لگے گی۔ دیکھئے ایک ”مرئیل پرائس“ ہوتی ہے اور دوسری ”ہول سیل پرائس“ تیسری صورت یہ ہے کہ پورا اشاک اکٹھا فروخت کرنے کی صورت میں کیا قیمت لگے گی، لہذا جب دکان کے اندر جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کا حساب لگایا جا رہا ہو تو اس کی منجائش ہے کہ تیسری قسم کی قیمت لگائی جائے، وہ قیمت نکال کر پھر اس کا ڈھائی فیصد زکوٰۃ میں نکالنا ہوگا، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ عام ”ہول سیل قیمت“ سے حساب لگا کر اس پر زکوٰۃ لیا کر دی جائے۔

## مال تجارت میں کیا کیا داخل ہے؟

اس کے علاوہ مال تجارت میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کو آدمی نے بیچنے کی غرض سے خریدا ہو، لہذا اگر کسی شخص نے بیچنے کی غرض سے کوئی پلاٹ خریدا یا زمین خریدی یا کوئی مکان خریدا یا گاڑی خریدی اور اس مقصد سے خریدی کہ اس کو بیچ کر نفع کمائے گا تو یہ سب چیزیں مال تجارت میں داخل ہیں، لہذا اگر کوئی پلاٹ، کوئی زمین، کوئی مکان خریدتے وقت شروع ہی میں یہ نیت تھی کہ میں اس کو فروخت کر دوں گا تو اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ بہت سے لوگ وہ ہوتے ہیں جو ”انویسٹمنٹ“ کی غرض سے پلاٹ خرید لیتے ہیں اور شروع ہی سے یہ نیت ہوتی ہے کہ جب اس پر اچھے میسے ملیں گے تو اس کو فروخت کر دوں گا اور فروخت کر کے اس سے نفع کمائوں گا، تو اس پلاٹ کی مالیت پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اگر پلاٹ اس نیت سے خریدا کہ اگر موقع ہوا تو اس پر رہائش کے لئے مکان بنالیں گے، یا موقع ہو گا تو اس کو کرائے پر چڑھا دیں گے یا کبھی موقع ہو گا تو اس کو فروخت کر دیں گے، کوئی ایک واضح نیت نہیں ہے بلکہ ویسے ہی خریدا کر ڈال دیا ہے، اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آئندہ کسی وقت اس کو مکان بنا کر وہاں رہائش اختیار کر لیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ کرائے پر چڑھا دیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ فروخت کر دیں گے تو اس صورت میں اس پلاٹ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لہذا زکوٰۃ صرف اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب خریدتے وقت ہی اس کو دوبارہ فروخت کرنے کی نیت ہو، یہاں تک کہ اگر پلاٹ خریدتے وقت شروع میں یہ نیت تھی کہ اس پر مکان بنا کر رہائش اختیار کریں گے، بعد میں ارادہ بدل گیا اور یہ ارادہ کر لیا کہ اب اس کو فروخت کر کے پیسے حاصل کر لیں گے تو محض نیت اور ارادہ کی تبدیلی سے فرق نہیں پڑتا جب تک آپ اس پلاٹ کو واقعہ فروخت نہیں کر دیں گے اور اس کے پیسے آپ کے پاس نہیں آجائیں گے اس وقت تک اس پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوگی۔

بہر حال، ہر وہ چیز، خریدتے وقت ہی اس کو فروخت کرنے کی نیت ہو، وہ مل تجارت ہے اور اس کی مالیت پر ذمائی یعدہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔

## کس دن کی مالیت معتبر ہوگی؟

یہ بات بھی یاد رکھیں کہ مالیت اس دن کی معتبر ہوگی جس دن آپ زکوٰۃ کا حساب کر رہے ہیں مثلاً ایک پلاٹ آپ نے ایک لاکھ روپے میں خریدا تھا اور آج اس پلاٹ کی قیمت دس لاکھ ہو گئی، اب دس لاکھ پر ذمائی یعدہ کے حساب سے زکوٰۃ نکال جائے گی، ایک لاکھ پر نہیں نکالی جائے گی۔

## کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ کا حکم

اسی طرح کمپنیوں کے ”شیئرز“ بھی سالانہ تجارت میں داخل ہیں۔ اور ان کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز اس مقصد کے لئے خریدے ہیں کہ اس کے ذریعہ کمپنی کا منافع (dividend) حاصل کریں گے اور اس پر ہمیں سالانہ منافع کمپنی کی طرف سے سنا رہے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز ”کپینٹل گین“ کے لئے خریدے ہیں یعنی نیت یہ ہے کہ جب بازار میں ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کر کے نفع کمائیں گے۔ اگر یہ دوسری صورت ہے یعنی شیئرز خریدتے وقت شروع ہی میں ان کو فروخت کرنے کی نیت تھی تو اس صورت میں پورے شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی مثلاً آپ نے پچاس روپے کے حساب سے شیئرز خریدے اور مقصد یہ تھا کہ جب ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کریں گے، اس کے بعد جس دن آپ نے زکوٰۃ کا حساب نکالا، اس دن شیئرز کی قیمت ساٹھ روپے ہو گئی تو اب ساٹھ روپے کے حساب سے ان شیئرز کی مالیت نکالی جائے گی اور اس پر ذمائی

فیصد کے حساب سے ذکوۃ ادا کرنا ہوگی۔

لیکن اگر پہلی صورت ہے یعنی آپ نے کمپنی کے شیئرز اس نیت سے خریدے کہ کمپنی کی طرف سے اس پر سالانہ منافع ملتا رہے گا اور فروخت کرنے کی نیت نہیں تھی تو اس صورت میں آپ کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ دیکھیں کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں اس کمپنی کے کتنے اثاثے جامد ہیں مثلاً بلڈنگ، مشینری، کاروں وغیرہ، اور کتنے اثاثے نقد، سامان تجارت اور غلام مال کی شکل میں ہیں، یہ معلومات کمپنی ہی سے حاصل کی جاسکتی ہیں، مثلاً فرض کریں کہ کسی کمپنی کے ساتھ فیصد اثاثے نقد، سامان تجارت، غلام مال، اور تیار مال کی صورت میں ہیں اور چالیس فیصد اثاثے بلڈنگ، مشینری اور کار وغیرہ کی صورت میں ہیں تو اس صورت میں آپ ان شیئرز کی بازاری قیمت نکال کر اس کی ساتھ فیصد قیمت پر ذکوۃ ادا کریں، مثلاً شیئرز کی بازاری قیمت ساٹھ روپے تھی اور کمپنی کے ساتھ فیصد اثاثے قابل ذکوۃ تھے اور چالیس فیصد اثاثے ناقابل ذکوۃ تھے تو اس صورت میں آپ اس شیئرز کی پوری قیمت یعنی ساٹھ روپے کے بجائے ۳۶ روپے پر ذکوۃ ادا کریں۔ اور اگر کسی کمپنی کے اثاثوں کی تفصیل معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت میں احتیاطاً ان شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر ذکوۃ ادا کر دی جائے۔

شیئرز کے علاوہ اور جتنے قابل نفع انشرومنٹس ہیں چاہے وہ ہونڈ ہوں یا مرٹیکینس ہوں، یہ سب نقد کے حکم میں ہیں، ان کی اصل قیمت پر ذکوۃ واجب ہے۔

### کارخانہ کی کن اشیاء پر ذکوۃ ہے

اگر کوئی شخص فیکٹری کا مالک ہے تو اس فیکٹری میں جو تیار شدہ مال ہے اس کی قیمت پر ذکوۃ واجب ہے، اسی طرح جو مال تجارتی کے مختلف مراحل میں ہے یا خام مال کی شکل میں ہے اس پر بھی ذکوۃ واجب ہے۔ البتہ فیکٹری کی مشینری، بلڈنگ،



گاڑیاں وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اس طرح اگر کسی شخص نے کسی کاروبار میں شرکت کے لئے روپیہ لگایا ہوا ہے، اور اس کاروبار کا کوئی تناسب حصہ اس کی ملکیت ہے تو جتنا حصہ اس کی ملکیت ہے اس حصے کی بازاری قیمت کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

بہر حال، خلاصہ یہ کہ نقد روپیہ جس میں بینک بیلنس اور غائبانہ نقل انشرومنٹس بھی داخل ہیں، ان پر زکوٰۃ واجب ہے، اور سامان تجارت، جس میں تیار مال، خام مال، اور جو مال تیاری کے مراحل میں ہیں وہ سب سامان تجارت میں داخل ہیں، اور کمپنی کے شیئرز بھی سامان تجارت میں داخل ہیں، اس کے علاوہ ہر چیز جو آدمی نے فروخت کرنے کی غرض سے خریدی ہو وہ بھی سامان تجارت میں داخل ہے، زکوٰۃ نکالنے وقت ان سب کی مجموعی مالیت نکالیں اور اس پر زکوٰۃ ادا کریں۔

### واجب الوصول قرضوں پر زکوٰۃ

ان کے علاوہ بہت سی رقمیں وہ ہوتی ہیں جو دوسروں سے واجب الوصول ہوتی ہیں۔ مثلاً دوسروں کو قرض دے رکھا ہے، یا مثلاً مال ادھار فروخت کر رکھا ہے اور اس کی قیمت ابھی وصول ہوتی ہے، تو جب آپ زکوٰۃ کا حساب لگائیں اور اپنی مجموعی مالیت نکالیں تو بہتر یہ ہے کہ ان قرضوں کو اور واجب الوصول رقموں کو آج ہی آپ اپنی مجموعی مالیت میں شامل کر لیں۔ اگرچہ شرعی حکم یہ ہے کہ جو قرضے ابھی وصول نہیں ہوئے تو جب تک وہ وصول نہ ہو جائیں اس وقت تک شرعاً ان پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی، لیکن جب وصول ہو جائیں تو جتنے سال گزر چکے ہیں ان تمام پچھلے سالوں کی بھی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ مثلاً قرض کریں کہ آپ نے ایک شخص کو ایک لاکھ روپیہ قرضہ دے رکھا تھا، اور پانچ سال کے بعد وہ قرضہ آپ کو واپس ملا، تو اگرچہ اس ایک لاکھ روپے پر ان پانچ سالوں کے دوران تو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں تھی، لیکن جب وہ ایک لاکھ روپے وصول ہو گئے تو اب گزشتہ

پانچ سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔ تو چونکہ گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ یک مشت ادا کرنے میں بعض اوقات دشواری ہوتی ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ ہر سال اس قرض کی زکوٰۃ کی ادائیگی بھی کر دی جاوے۔ لہذا حسب زکوٰۃ کا حساب لگائیں تو ان قرضوں کو بھی مجموعی مالیت میں شامل کر لیا کریں۔

## قرضوں کی منہائی

پھر دوسری طرف یہ دیکھیں کہ آپ کے ذمے دوسرے لوگوں کے کتنے قرضے ہیں۔ اور پھر مجموعی مالیت میں سے ان قرضوں کو منہا کر دیں، منہا کرنے کے بعد جو باقی بچے وہ قائل زکوٰۃ رقم ہے۔ اس کا پھر ذمائی قیعد نکال کر زکوٰۃ کی نیت سے ادا کر دیں۔ بہتر یہ ہے کہ جو رقم زکوٰۃ کی بجائے اتنی رقم الگ نکال کر محفوظ کر لیں، پھر وقتاً فوقتاً اس کو مستحقین میں خرچ کرتے رہیں۔ بہر حال زکوٰۃ کا منہا لگانے کا یہ طریقہ ہے۔

## قرضوں کی دو قسمیں

قرضوں کے سلسلے میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے، وہ یہ کہ قرضوں کی دو قسمیں ہیں: ایک تو معمولی قرضے ہیں جن کو انسان اپنی ذاتی ضروریات اور ہنگامی ضروریات کے لئے مجبوراً لیتا ہے۔ دوسری قسم کے قرضے وہ ہیں جو بڑے بڑے سرمایہ دار پیداواری اغراض کے لئے لیتے ہیں مثلاً: فیکٹریاں لگانے، یا مشینریاں خریدنے، یا مال تجارت امپورٹ کرنے کے لئے قرضے لیتے ہیں یا مثلاً ایک سرمایہ دار کے پاس پہلے سے دو فیکٹریاں موجود ہیں لیکن اس نے بینک سے قرض لے کر تیسری فیکٹری لگالی۔ اب اگر اس دوسری قسم کے قرضوں کو مجموعی مالیت سے منہا کیا جائے تو نہ صرف یہ کہ ان سرمایہ داروں پر ایک پیسے کی بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ وہ لوگ اگلے مستحق زکوٰۃ بن جائیں گے اس لئے کہ ان کے پاس جتنی مالیت کا مال

موجود ہے۔ اس سے زیادہ مالیت کے قرضے بینک سے لے رکھے ہیں، وہ بظاہر فقیر اور مسکین نظر آ رہے ہیں۔ لہذا ان قرضوں کے منہا کرنے میں بھی شریعت نے فرق رکھا ہے۔

## تجارتی قرضے کب منہا کئے جائیں

اس میں تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کے قرضے تو مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے اور ان کو منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اور دوسری قسم کے قرضوں میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کی غرض سے قرض لیا، اس قرض کو ایسی اشیاء خریدنے میں استعمال کیا جو قلیل زکوٰۃ ہیں، مثلاً اس قرض سے خام مال خرید لیا، یا مال تجارت خرید لیا، تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا کریں گے۔ لیکن اگر اس قرض کو ایسے اثاثے خریدنے میں استعمال کیا جو ناقابل زکوٰۃ ہیں تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا نہیں کریں گے۔

## قرض کی مثال

مثلاً ایک شخص نے بینک سے ایک کروڑ روپے قرض لئے اور اس رقم سے اس نے ایک پینٹ (مشین) باہر سے اپورٹ کر لیا۔ چونکہ یہ پینٹ قلیل زکوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ یہ مشینری ہے تو اس صورت میں یہ قرض منہا نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے اس قرض سے خام مال خرید لیا تو چونکہ خام مال قابل زکوٰۃ ہے اس لئے یہ قرض منہا کیا جائے گا، کیونکہ دوسری طرف یہ خام مال ادا کی جانے والی زکوٰۃ کی مجموعی مالیت میں پہلے سے شامل ہو چکا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نارمل قسم کے قرض تو پورے کے پورے مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے۔ اور جو قرضے پیداواری اغراض کے لئے لئے گئے ہیں، اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس سے ناقابل زکوٰۃ اثاثے خریدے ہیں تو وہ قرض منہا نہیں ہوگا، اور اگر قابل زکوٰۃ اثاثے خریدے

ہیں تو وہ قرض منہا ہو گا۔ یہ تو زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں احکام تھے۔

## زکوٰۃ مستحق کو ادا کریں

دوسری طرف زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں بھی شریعت نے احکام بتائے ہیں۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ زکوٰۃ نکالو، نہ یہ فرمایا کہ زکوٰۃ پھینکو، بلکہ فرمایا: آتوا الزکاة زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی یہ دیکھو کہ اس جگہ پر زکوٰۃ جائے جہاں شرعاً زکوٰۃ جانی چاہئے۔ بعض لوگ زکوٰۃ نکالتے تو ہیں لیکن اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ زکوٰۃ نکال کر کسی کے حوالے کر دی اور اس کی تحقیق نہیں کی کہ یہ صحیح مصرف پر خرچ کرے گا یا نہیں؟ آج بے شمار ادارے دنیا میں کام کر رہے ہیں، ان میں بہت سے ادارے ایسے بھی ہوں گے جن میں ہباوقات اس بات کا لحاظ نہیں ہوتا ہو گا کہ زکوٰۃ کی رقم صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ اس لئے فرمایا کہ زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی جو مستحق زکوٰۃ ہے اس کو ادا کرو۔

## مستحق کون؟

اس کے لئے شریعت نے یہ اصول مقرر فرمایا کہ زکوٰۃ صرف انہی اشخاص کو دی جاسکتی ہے جو صاحب نصاب نہ ہوں۔ یہاں تک کہ اگر ان کی کیفیت میں ضرورت سے زائد ایسا سامان موجود ہے جو سازھے باون تولہ چاندی کی قیمت تک پہنچ جاتا ہے تو بھی وہ مستحق زکوٰۃ نہیں رہتا۔ مستحق زکوٰۃ وہ ہے جس کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی کی مالیت کی رقم یا اتنی مالیت کا کوئی سامان ضرورت سے زائد نہ ہو۔

## مستحق کو مالک بنا کر دیں

اس میں بھی شریعت کا یہ حکم ہے کہ اس مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر دو۔ یعنی وہ

مستحق زکوٰۃ اپنی ملکیت میں خود مختار ہو کہ جو چاہے کرے۔ اسی وجہ سے کسی ملنگ کی تعمیر پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی، کسی ادارے کے ملازمین کی تنخواہوں پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی۔ اس لئے کہ اگر زکوٰۃ کے ذریعہ تعمیرات کرنے اور ادارے قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی تو زکوٰۃ کی رقم سب لوگ کھاپی کر ختم کر جاتے، کیونکہ اداروں کے اندر تنخواہیں بے شمار ہوتی ہیں، تعمیرات پر خرچ ٹاکھوں کا ہوتا ہے، اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ غیر صاحب نصاب کو مالک بنا کر زکوٰۃ دو، یہ زکوٰۃ فقراء اور غرباء اور کمزوروں کا حق ہے؟ لہذا یہ زکوٰۃ انہی تک پہنچی چاہئے، جب ان کو مالک بنا کر دے دو گے تو تمہاری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

### کن رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے

یہ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم انسان کے اندر یہ طلب اور جستجو خود بخود پیدا کرتا ہے کہ میرے پاس زکوٰۃ کے اتنے پیسے موجود ہیں، ان کو صحیح مصرف میں خرچ کرتا ہے۔ اس لئے وہ مستحقین کو تلاش کرتا ہے کہ کون کون لوگ مستحقین ہیں اور ان مستحقین کی فہرست بناتا ہے، پھر ان کو زکوٰۃ پہنچاتا ہے۔ یہ بھی انسان کی ذمہ داری ہے۔ آپ کے محلے میں، ملنے جلنے والوں میں، عزیز واقارب اور رشتہ داروں میں دوست احباب میں جو مستحق زکوٰۃ ہوں، ان کو زکوٰۃ ادا کریں۔ اور ان میں سے سب سے افضل یہ ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو زکوٰۃ ادا کریں اس میں ثواب ہے، زکوٰۃ ادا کرنے کا ثواب بھی ہے اور صلہ رحمی کرنے کا ثواب بھی ہے۔ اور تمام رشتہ داروں کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں صرف دو رشتے ایسے ہیں جن کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، ایک وفات کا رشتہ ہے لہذا باپ بننے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیٹا باپ کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا، دو سرا نکاح کا رشتہ ہے لہذا شوہر بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیوی شوہر کو زکوٰۃ نہیں دے سکتی، ان کے علاوہ باقی تمام رشتوں میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ مثلاً بھائی کو، بہن کو، چچا کو، خالہ کو، پھوپھی کو، ماموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی

ہے۔ البتہ یہ ضرور دیکھ لیں کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں اور صاحب نصاب نہ ہو۔

### بیوہ اور یتیم کو زکوٰۃ دینے کا حکم

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کوئی خاتون بیوہ ہے تو اس کو زکوٰۃ ضرور دینی چاہئے حالانکہ یہاں بھی شرط یہ ہے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہو اور صاحب نصاب نہ ہو۔ اگر بیوہ مستحق زکوٰۃ ہے تو اس کی مدد کرنا بڑی اچھی بات ہے۔ لیکن اگر ایک خاتون بیوہ ہے اور مستحق زکوٰۃ نہیں ہے تو محض بیوہ ہونے کی وجہ سے وہ معرف زکوٰۃ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح یتیم کو زکوٰۃ دینا اور اس کی مدد کرنا بہت اچھی بات ہے لیکن یہ دیکھ کر زکوٰۃ دینی چاہئے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہے۔ لیکن اگر کوئی یتیم ہے مگر وہ مستحق زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ صاحب نصاب ہے تو یتیم ہونے کے باوجود اس کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ ان احکام کو مد نظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔

### بینکوں سے زکوٰۃ کی کنوٹی کا حکم

کچھ عرصے سے ادارے ملک میں سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کا نظام قائم ہے۔ اس کی وجہ سے بہت سے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے، کمپنیاں بھی زکوٰۃ کاٹ کر حکومت کو ادا کرتی ہیں۔ اس کے بارے میں، تصویر کی تفصیل عرض کرتا ہوں۔

جہاں تک بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کی کنوٹی کا تعلق ہے تو اس کنوٹی سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ احتیاطاً ایسا کر لیں کہ یکم رمضان آنے سے پہلے دل میں یہ نیت کر لیں کہ میری رقم سے جو زکوٰۃ کئے گئے وہ میں ادا کرتا ہوں، اس سے اس کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے دوبارہ زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔

اس میں بعض لوگوں کو یہ شبہ رہتا ہے کہ ہر ری پوری رقم پر سال پورا نہیں

گنہرا جب کہ پوری رقم پر ذکوۃ کٹ گئی۔ اس کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہر ہر رقم پر سال گزرنا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر آپ صاحب نصاب ہیں تو اس صورت میں سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے بھی جو رقم آپ کے پاس آئی ہے اس پر جو ذکوۃ کٹی ہے وہ بھی بالکل صحیح کٹی ہے کیونکہ اس پر بھی ذکوۃ واجب ہو گئی تھی۔

### اکاؤنٹ کی رقم سے قرض کس طرح منہا کریں؟

البتہ اگر کسی شخص کا سارا اثاثہ بینک ہی میں ہے، خود اس کے پاس کچھ بھی موجود نہیں، اور دوسری طرف اس کے اوپر لوگوں کے قرضے ہیں تو اس صورت میں بینک تو تاریخ آنے پر ذکوۃ کاٹ لیتا ہے حالانکہ اس رقم سے قرضے منہا نہیں ہوتے، جس کے نتیجے میں زیادہ ذکوۃ کٹ جاتی ہے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ یا تو آدمی وہ تاریخ آنے سے پہلے اپنی رقم بینک سے نکال لے یا کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھ دے۔ بلکہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ اپنی رقم کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھے، سیونگ اکاؤنٹ میں بالکل نہ رکھے، اس لئے کہ وہ تو سودی اکاؤنٹ ہے اور کرنٹ اکاؤنٹ میں ذکوۃ نہیں کٹتی۔ بہر حال ذکوۃ کی تاریخ آنے سے پہلے وہ رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں منتقل کر دے، جب کرنٹ اکاؤنٹ سے ذکوۃ نہیں کٹے گی تو آپ اپنے طور پر حساب کر کے قرض منہا کر کے ذکوۃ ادا کریں۔ دوسرا حل یہ ہے کہ وہ شخص بینک کو لکھ کر دیوے کہ میں صاحب نصاب نہیں ہوں اور صاحب نصاب نہ ہونے کی وجہ سے میرے اوپر ذکوۃ واجب نہیں ہے۔ اگر یہ لکھ کر دے دے تو قانوناً اس کی رقم سے ذکوۃ نہیں کاٹی جائے گی۔

### کمپنی کے شیئرز کی ذکوۃ کاٹنا

ایک مسئلہ کمپنی کے شیئرز کا ہے۔ جب کمپنی شیئرز پر سالانہ منافع تقسیم کرتی

ہے تو اس وقت وہ کمپنی زکوٰۃ کاٹ لیتی ہے، لیکن کمپنی ان شیئرز کی جو زکوٰۃ کاٹتی ہے وہ اس شیئرز کی فیس ویلیو (FACE VALUE) کی بنیاد پر زکوٰۃ کاٹتی ہے، حالانکہ شرعاً ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، لہذا فیس ویلیو پر جو زکوٰۃ کاٹ لی گئی ہے وہ تو ادا ہو گئی البتہ فیس ویلیو اور مارکیٹ ویلیو کے درمیان جو فرق ہے، اس کا آپ کو اس بنیاد پر حساب کرنا ہوگا جس کی تفصیل شیئرز کی زکوٰۃ کے بارے میں بیان کی گئی ہے مثلاً ایک شیئر کی فیس ویلیو پچاس روپے تھی اور اس کی مارکیٹ ویلیو ساٹھ روپے ہے، تو اب کمپنی والوں نے پچاس روپے کی زکوٰۃ ادا کر دی، لہذا اس روپے کی زکوٰۃ آپ کو الگ سے نکالنی ہوگی۔ کمپنی کے شیئرز اور اس کی نی یونٹ دونوں کے اندر یہی صورت ہے، لہذا جہاں کہیں فیس ویلیو پر زکوٰۃ نکلتی ہے وہاں مارکیٹ ویلیو کا حساب کر کے دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔

### زکوٰۃ کی تاریخ کیا ہونی چاہئے؟

ایک بات یہ سمجھ لیں کہ زکوٰۃ کے لئے شرعاً کوئی تاریخ مقرر نہیں ہے اور نہ کوئی زمانہ مقرر ہے کہ اس زمانے میں یا اس تاریخ میں زکوٰۃ ادا کی جائے، بلکہ ہر آدمی کی زکوٰۃ کی تاریخ جدا ہوتی ہے۔ شرعاً زکوٰۃ کی اصل تاریخ وہ ہے جس تاریخ اور جس دن آدمی پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا، مثلاً ایک شخص یکم محرم الحرام کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا تو اس کی زکوٰۃ کی تاریخ یکم محرم الحرام ہو گئی، اب آئندہ ہر سال اس کو یکم محرم الحرام کو اپنی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہئے۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں کو یہ یاد نہیں رہتا کہ ہم کس تاریخ کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنے تھے، اس لئے اس مجبوری کی وجہ سے وہ اپنے لئے کوئی ایسی تاریخ زکوٰۃ کے حساب کی مقرر کر لے جس میں اس کے لئے حساب لگانا آسان ہو، پھر آئندہ ہر سال اسی تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب کر کے زکوٰۃ ادا کرے، البتہ احتیاطاً کچھ زیادہ ادا کر دیں۔



## کیا رمضان المبارک کی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں؟

عام طور پر لوگ رمضان المبارک میں زکوٰۃ نکالتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رمضان المبارک میں ایک فرض کا ثواب ستر گنا بڑھا دیا جاتا ہے، لہذا زکوٰۃ بھی چونکہ فرض ہے اگر رمضان المبارک میں ادا کریں گے تو اس کا ثواب بھی ستر گنا ملے گا۔ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے اور یہ جذبہ بہت اچھا ہے، لیکن اگر کسی شخص کو اپنے صاحب نصاب بننے کی تاریخ معلوم ہے تو محض اس ثواب کی وجہ سے وہ شخص رمضان کی تاریخ مقرر نہیں کر سکتا، لہذا اس کو چاہئے کہ اسی تاریخ پر اپنی زکوٰۃ کا حساب کرے۔ البتہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں یہ کر سکتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے تو اس طرح ادا کرتا رہے اور باقی جو بچے اس کو رمضان المبارک میں ادا کر دے۔ البتہ اگر تاریخ یاد نہیں ہے تو پھر محتاطی سے کہ رمضان المبارک کی کوئی تاریخ مقرر کر لے، البتہ احتیاطاً زیادہ ادا کر دے تاکہ اگر تاریخ کے آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے جو فرق ہو گیا ہو وہ فرق بھی پورا ہو جائے۔

پھر جب ایک مرتبہ جو تاریخ مقرر کرنے تو پھر ہر سال اسی تاریخ کو اپنا حساب لگائے اور یہ دیکھے کہ اس تاریخ میں میرے کیا کیا اثاثے موجود ہیں، اس تاریخ میں نقد رقم کتنی ہے، اگر سونا موجود ہے تو اسی تاریخ کی سونے کی قیمت لگائے، اگر شیشیز ہیں تو اسی تاریخ کی ان شیشیز کی قیمت لگائے، اگر اشاک کی قیمت لگانی ہے تو اسی تاریخ کی اشاک کی قیمت لگائے اور پھر ہر سال اسی تاریخ کو حساب کر کے زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے۔ اس تاریخ سے آگے پیچھے نہیں کرنا چاہئے۔

بہر حال، زکوٰۃ کے بارے میں یہ تھوڑی سی تفصیل عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

## سوالات اور جوابات

بیان کے بعد حاضرین مجلس نے کچھ تحریری سوالات پیش کئے، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے ان کے جوابات دیے۔ ان سوال و جواب کو پیش کیا جا رہا ہے۔

### چاند کی تاریخ مقرر کرنا

سوال (۱) کیا زکوٰۃ کا حساب کرنے کے لئے انگریزی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں یا چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے؟  
جواب: چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے، انگریزی تاریخ مقرر کرنا درست نہیں۔

### زیور کی زکوٰۃ کس کے ذمے ہے؟

سوال (۲) بہت سی خواتین اپنے شوہروں کو کہتی ہیں کہ ہمارے زیور کی زکوٰۃ آپ ادا کریں، کیونکہ ہمارے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ ایسی صورت میں اگر شوہر زکوٰۃ ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں؟  
جواب: یہ بات سمجھ لیں کہ جو شخص صاحب نصاب ہے اور اس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ اپنی زکوٰۃ کا خود ذمہ دار ہے جس طرح ہر شخص اپنی نماز کا خود ذمہ دار ہے، اسی طرح زکوٰۃ کا بھی خود ذمہ دار ہے۔ جس طرح شوہر کے ذمے بیوی کی نماز نہیں، اسی طرح شوہر کے ذمے بیوی کی زکوٰۃ نہیں ہے، اگر بیوی خود صاحب نصاب ہے تو زکوٰۃ ادا کرنا اسی کے ذمے فرض

ہے، اور بیوی کا یہ کہنا کہ میرے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے پیسے نہیں ہیں، یہ بات اس لئے درست نہیں کہ اگر پیسے نہ ہوتے تو زکوٰۃ واجب ہی کیوں ہوتی؟ اور اگر بیوی کے پاس صرف زیور ہے اور زیور کی وجہ سے وہ صاحب نصاب بن گئی ہے اور اس کے پاس الگ سے پیسے نہیں ہیں تو وہ اپنے زیور بیچ کر زکوٰۃ ادا کرے۔ لیکن اگر شوہر خوش دلی سے اس کی یہ درخواست قبول کر لے اور اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بیوی کے ذمے اسی زیور کی زکوٰۃ فرض ہے جو اس کی ملکیت میں ہو، لیکن اگر وہ زیور شوہر کی ملکیت میں ہے تو وہ بیوی نہ پہنتی ہو تو اس کی زکوٰۃ بیوی پر فرض نہیں، شوہر کو دینی ہوگی۔

### مالک بنا کر دینا ضروری ہے

سوال (۳) بہت سے مالدار ایسے ہیں جن کے علاقوں میں سینکڑوں غریب ہوتے ہیں مگر وہ مالدار لوگ صرف اپنی برادری کی انجمن میں دیتے ہیں، اور پھر وہ انجمن قبرستان کی زمین، شادی ہال وغیرہ پر حیلہ تملیک کا ذریعہ اختیار کر کے ان پر خرچ کرتی ہے اور غریب لوگوں کو وہ زکوٰۃ نہیں ملتی۔ کیا یہ طریقہ درست ہے؟

جواب: اس کا جواب پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو غریب صاحب نصاب نہیں ہے، اس کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔ کوئی بھی ایسا کام جس میں تملیک نہ پائی جائے مثلاً کوئی عمارت تعمیر کرنا ہو یا قبرستان خرید کر وقف کرنا ہو یا مسجد ہو، ان پر زکوٰۃ صرف نہیں کی جاسکتی۔ اور یہ جو تملیک کا حیلہ عام طور پر کیا جاتا ہے کہ کسی غریب کو زکوٰۃ

دے دی اور اس سے کہا کہ تم نکلاں کام پر خرچ کر دو، وہ غریب بھی جانتا ہے کہ یہ میرے ساتھ کھیل ہو رہا ہے اور حقیقت میں مجھے اس زکوٰۃ کی رقم میں سے ایک پیسے کا بھی اختیار نہیں ہے تو یہ محض ایک حیلہ ہے، اور اس کی وجہ سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

### پہلشی پر زکوٰۃ کی رقم لگانا

سوال (۳۱)۔ آجکل بہت سے ادارے زکوٰۃ اور دوسرے عطیات جمع کرنے کے لئے بہت سی رقم پہلشی پر خرچ کر دیتے ہیں۔ تو کیا زکوٰۃ کی رقم اس طرح خرچ کرنا جائز ہے؟  
جواب: پہلشی پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا جائز نہیں۔

### مدارس کے طلبہ کو زکوٰۃ دینا

سوال (۵)۔ زکوٰۃ کا بہترین مصرف تو غریب اور مساکین ہیں لیکن ہمارے ہاں دینی مدارس اور دوسرے اداروں کی وجہ سے زکوٰۃ کا یہ مصرف تقریباً ختم ہو کر رہ گیا ہے، مدارس والے زکوٰۃ لے جاتے ہیں اور پھر وہ لوگ مسجد پر بھی زکوٰۃ خرچ کرنے کے لئے تسلیم کر لیتے ہیں، وہ غریب لوگ جو سارا سال زکوٰۃ کی آس میں اپنے بچوں کی شادیاں اور دیگر امور التواء میں رہتے ہیں، وہ کیا کریں؟

جواب: جن اداروں میں زکوٰۃ کو صحیح طور پر ان کے شرعی مصرف میں خرچ کرنے کا انتظام موجود نہیں ہے، ان اداروں کو زکوٰۃ نہ دینی چاہئے بلکہ غریبوں کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینی چاہئے۔ البتہ اگر کسی ادارے میں بالحدہ شرعی طریقے پر زکوٰۃ خرچ کرنے کا انتظام موجود ہے وہاں زکوٰۃ دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طرح اور فقراء اور غریاء زکوٰۃ کے حقدار ہیں،

اس طرح وہ طلبہ جو دین کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں اور وہ غریب بھی ہیں تو وہ طلبہ اور زیادہ حقدار ہیں، کیونکہ انہوں نے دین کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے۔ اس لئے جن لوگوں میں صحیح انتظام موجود ہو وہاں سے کھٹک زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ زلیات اگر اپنے رشتہ داروں اور پڑوسیوں میں مستحقین زکوٰۃ موجود ہیں تو ان کو مقدم رکھ کر دینا چاہئے ان کو دینے کے بعد ان اداروں کو دینا چاہئے۔

### تاریخ زکوٰۃ پر نصاب سے کم مال ہونا

سوال ۱۶۔ اگر زکوٰۃ کی تاریخ مقرر ہے اب سال گزرنے کے بعد جب وہ تاریخ آئی تو اس وقت نصاب سے کم مال تھا تو کیا اس صورت میں زکوٰۃ دوا کرنی ہے یا نہیں؟

جواب: اگر زکوٰۃ کا مسب کرنے کے لئے آپ نے جو تاریخ مقرر کی ہے، اس تاریخ میں آپ کے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں ہے تو آپ کے لئے زکوٰۃ واجب نہیں۔

### ضرورت سے زائد مال کا مطلب

سوال ۱۷۔ ضرورت سے زائد مال کی کیا تعریف ہے، کیونکہ یہ ضروریات ہر ایک کی مختلف ہوتی ہیں؟

جواب: ضرورت سے زائد مال سے مراد یہ ہے کہ گھر میں جو اشیاء کھانے پینے کی ہیں یا استعمال ہونے والے برتن وغیرہ ہیں، اسی طرح پہننے کے کپڑے ہیں اور گھر کا فرش جو گھر میں استعمال ہوتا رہتا ہے، وہ سب ضروریات میں داخل ہیں۔ اور پھر برآمدی کی ضروریات بھی مختلف ہوتی ہیں، بعض لوگ وہ ہیں جن کے پاس ہیمان بہت کثرت سے آتے ہیں تو اب اس

کو ان کے لئے بہت سارے سامان بستر و غیرہ رکھنے پڑتے ہیں، بعض لوگ وہ دیتے ہیں جن کے پاس اس طرح سامان نہیں آتے۔ بہر حال یوں سمجھ لیں کہ وہ سامان جن کو کبھی استعمال کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی، ایسا سامان ضرورت سے زائد سمجھا جائے گا۔

### ٹیلیوژن ضرورت سے زائد ہے

سوال (۸) کیا ٹیلیوژن ضرورت سے زائد ہے؟  
جواب: جی ہاں ٹیلیوژن یقیناً ضرورت سے زائد ہے۔

### تعمیرات پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۹) ہسپتالوں کی تعمیر اور مدارس کی تعمیر پر زکوٰۃ خرچ کرنا چاہیں تو اس کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

جواب: حقیقت میں تو تعمیرات پر زکوٰۃ کی رقم خرچ نہیں ہو سکتی، اور آجکل جو حیلہ تملیک کیا جاتا ہے جس میں جانہین کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت میں تملیک نہیں ہے، ایسا حیلہ تو کسی طرح بھی معتبر نہیں۔ لیکن یہ صورت ہو سکتی ہے کہ جن لوگوں کے لئے تعمیر کی جا رہی ہے واقعہً ان کو وہ رقم مالک بنا کر دے دی جائے اور چونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ رقم ہمارے لئے اور ہمارے مصروفہ میں استعمال ہوگی لہذا پھر وہ لوگ وہ رقم اپنے طور پر خوش دلی سے اس تعمیر کے لئے دے دیں تو اس کی گنجائش ہے۔

## زکوٰۃ میں کھانا کھانا

سوال (۱۰) زکوٰۃ کے طور پر کھانا پکا کر دینا درست ہے یا نہیں؟  
جواب: کھانا پکا کر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دینا درست ہے۔

## زکوٰۃ میں کتابیں دینا

سوال (۱۱) کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم لگ سکتی ہے یا نہیں؟  
جواب: کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم نہیں لگ سکتی، البتہ اگر وہ سترہین زکوٰۃ کے طور پر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دی جائیں گی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

## مال تجارت کی قیمت کا تعین

سوال (۱۲) اگر کسی مال تجارت کا رٹ کنفرم نہ ہو اور وہ بلی بازار میں عام فروخت نہ ہوتا ہو۔ اس کے رٹ اپنی صوابیہ کے مطابق مقرر کر کے اس پر مخصوص نفع دیکھ کر فروخت کرنا چاہیں لیکن وہ مال ابھی تک فروخت نہیں ہوا اور نہ اب فروخت ہونے کا امکان ہے، تو اس کی قیمت کا تعین کس طرح کریں؟

جواب: مال تجارت کی قیمت کے تعین کرنے کا تعلق تجربہ سے ہے، تجربہ سے اس کا فیصلہ کریں اور انصاف اور احتیاط کے ساتھ اس کی تخمینہ قیمت لگائیں کہ جب یہ سامان فروخت ہو گا تو ہمیں اس کے اتنے پیسے ملیں گے، اس طرح قیمت کا تعین کر کے اس کے حسب سے زکوٰۃ ادا کر دیں۔

## مال تجارت ہی کو زکوٰۃ میں دینے کا حکم

سوال (۳۳) ایک مال تجارت ہمارے پاس موجود ہے مگر وہ فروخت نہیں ہو رہا ہے تو اسی مال کو ہم بطور زکوٰۃ کے مستحق کو دے سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب: جی ہاں۔ زکوٰۃ میں خود وہ چیز بھی دی جاسکتی ہے جس پر زکوٰۃ عائد ہے، لہذا سامان تجارت کی زکوٰۃ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ نقد روپیہ ہی دیا جائے، بلکہ وہ سامان تجارت جس کی زکوٰۃ نکلی جارہی ہے اسی سامان تجارت کا کچھ حصہ بطور زکوٰۃ کے دے سکتے ہیں۔ البتہ اگر وہ سامان عام استعمال کا سامان نہیں ہے اور خیال یہ ہے کہ غریب اور فقیر کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا تو اس صورت میں انصاف کے ساتھ اندازہ اور تخمینہ سے اس کی قیمت لگا کر پھر اس کی قیمت پر زکوٰۃ ادا کی جائے۔

## امپورٹ کئے ہوئے مال پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۴) ہم نے ایک مال تجارت باہر کے ملک سے خریدا ہے اور ابھی ہمارے قبضہ میں نہیں آیا۔ اس مال کی قیمت کس حساب سے لگائی جائے؟

جواب: اس میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں آچکا ہے، چاہے وہ ابھی تک آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگائی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں نہیں آیا، تو اس صورت میں جتنے پیسے آپ نے اس کی خریداری میں لگائے ہیں، صرف ان پیسوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ نے ایک سامان ایمپورٹ کیا اور وہ سامان آپ کی ملکیت میں آگیا ہے اگرچہ وہ سامان ابھی راستے میں ہے آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان ابھی آپ



کی ملکیت ہی میں نہیں آیا، اس لئے کہ سودا ہی مکمل نہیں ہوا تو اس صورت میں اس مال کی خریداری میں جتنی رقم لگائی ہے اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

## شمسی تاریخ سے قمری تاریخ کی طرف تبدیلی کس طرح ہو؟

سوال (۵۵) شروع ہی سے میں انگریزی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہوں۔

اب میں قمری تاریخ کا تعین کس طرح کروں؟

جواب: آئندہ کے لئے تو آپ کسی قمری تاریخ کا تعین کر لیں، اور اب تک آپ جو شمسی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتے چلے آئے ہیں، تو اس میں ہر سال جو تقریباً چند دنوں کا فرق چھانچا ہے اس کی خلافی کے لئے آپ شمسی سال کے لئے 2.60 کا صرب کریں اور جو فرق نکلا ہو اس کی مزید زکوٰۃ ادا کریں۔

## خالص سونے پر زکوٰۃ ہے

سوال (۵۶) سونے کے زیور میں کھوٹ اور نگینوں کی قیمت اور وزن شامل ہوتا ہے،

تو کیا زیور کے پورے وزن پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا کھوٹ کا وزن اور اس کی قیمت الگ کرنی ہوگی؟

جواب: زکوٰۃ ادا کرتے وقت زیور میں نگینوں کی قیمت اور کھوٹ کو نکالا جائے گا، صرف خالص سونے پر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

## مجاہدین کو زکوٰۃ دینا

سوال (۵۷) کیا جہاد میں کافروں سے برسرِ ہیکار مجاہدین کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

جواب: جی ہاں ادا کی جاسکتی ہے جب کہ واجہد میں لگے ہوئے ہوں، اس لئے کہ مجاہدین بھی زکوٰۃ کا ایک مصرف ہیں۔

### تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ دینا

سوال (۱۸) بعض تاجر زکوٰۃ کا حساب لگا کر یکمشت ادا نہیں کرتے، بلکہ اس زکوٰۃ کی رقم کو قائل ادا کساتے ہیں درج کر دیتے ہیں اور پھر تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور زکوٰۃ کی مکمل ادائیگی تک وہ رقم کاروبار میں لگی رہتی ہے، کیا یہ صورت جائز ہے؟

جواب: زکوٰۃ تھوڑی تھوڑی ادا کرنا جائز ہے، مگر کوشش یہ کرنی چاہئے کہ زکوٰۃ جتنی جلد ادا ہو جائے تو بہتر ہے۔

### ایک سے زائد گاڑی پر زکوٰۃ

سوال (۱۹) اگر کسی شخص کے پاس ایک سے زائد گاڑیاں ہیں تو ان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: اگر ایک سے زائد گاڑیاں استعمال ہی کے لئے ہیں تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن اگر کوئی گاڑی بیچنے کی نیت سے خریدی ہو تو اس گاڑی پر زکوٰۃ واجب ہے۔

### کرایہ کے مکان پر زکوٰۃ

سوال (۲۰) کیا کرایہ پر دیے ہوئے مکان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: کرایہ پر دیے ہوئے مکان کی مالیت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، البتہ جو کرایہ ہر ماہ آئے گا وہ کرایہ آپ کی نقد رقم میں شامل ہو گا اور سال کے

ختم ہونے پر صاحب نصاب ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

## قرض مانگنے والے کو زکوٰۃ

سوال (۲۰) اگر کوئی شخص قرض مانگے اور اٹکل یہ ہے کہ یہ شخص قرض واپس نہیں کرے گا تو اس کو قرض بنا کر دل میں زکوٰۃ کی نیت کر کے رقم دے دیں تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟

جواب: جی ہاں، اس طرح دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے بشرطیکہ شروع میں رقم دیتے وقت ہی زکوٰۃ کی نیت ہو۔ اور یہ نیت ہو کہ اگر یہ واپس لائے گا تو اس سے واپس نہیں لوں گا تو اس طرح بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

## اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہ کرے؟

سوال (۲۱) جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ اگر بینک زکوٰۃ کٹ لے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے لیکن ہمیں اس کا پتہ نہیں کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرتا ہے یا نہیں، لہذا اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ نہ لگائے تو کیا ہماری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟ ہمارے ذمے پر زکوٰۃ باقی تو نہیں رہ جائے گی؟

جواب: حکومت جو زکوٰۃ وصول کرتی ہے تو حکومت کے وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرے، اگر حکومت صحیح مصرف پر خرچ کرے گی تو اس کی ذمہ داری ادا ہو جائے گی اور اگر صحیح مصرف پر خرچ نہیں کرے گی تو وہ مکمل گار ہوگی لیکن آپ کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

## زکوٰۃ کی تاریخ بدلنے کا حکم

سوال (۲۳) اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی تاریخ بدلنا چاہتا ہے تو وہ بدل سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ پہلے بتایا تھا کہ ہر شخص کی زکوٰۃ کی تاریخ وہ ہے جب وہ پہلی بار صاحب نصاب بنا، لیکن جب ایک تاریخ بن گئی تو پھر آئندہ اس کو وہی تاریخ رکھنی چاہئے اس کو بدلنا درست نہیں۔

## اپنے پراویٹنٹ فنڈ سے لئے ہوئے قرض کا حکم

سوال (۲۴) اگر کسی شخص نے کمپنی سے اپنے پراویٹنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو کیا وہ قرض میں شمار ہو گا یا نہیں؟

جواب: اگر کسی شخص نے اپنے پراویٹنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو چونکہ وہ اس کی اپنی ہی رقم ہے، اس لئے اس قرض کو اپنی مجموعی رقم سے قرض کے طور پر منہا نہیں کیا جائے گا۔

## زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت ضروری ہے

سوال (۲۵) میں نے اپنے ملازم کو شادی کی مد میں ۲۵ ہزار روپے دیے اور اس سے کہا کہ اس میں سے دس ہزار روپے تمہارے ہیں، اور ۱۵ ہزار روپے قرض ہیں جو تمہیں واپس کرنا ہے۔ یہ ۱۵ ہزار روپے اگرچہ زکوٰۃ ہی کے تھے لیکن یہ سوچا کہ اس سے واپس لے کر کسی اور کو یہ زکوٰۃ میں دے دوں گا۔ کیا میرا یہ فیصلہ درست ہے؟

جواب: جی ہاں، اگر آپ نے شروع ہی میں یہ نیت کر لی کہ اس میں سے دس ہزار روپے تو اس کو زکوٰۃ کے طور پر دیے ہیں اور باقی قرض ہیں تو اس

میں کوئی حرج نہیں۔ آپ کے دس ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا ہو جائیں گے۔ باقی ۵۰ ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا نہیں ہوئے وہ جب وصول ہونے کے بعد دوبارہ زکوٰۃ کی نیت سے ادا کریں گے تو اس وقت ادا ہو جائیں گے۔

### اپنے ملازم کو زکوٰۃ دینا

سوال (۲۶) کیا اپنے ملازم کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں، اور کیا اس کا صاحب نصاب نہ ہونا ضروری ہے؟

جواب: ملازم ہو یا نہ ہو، جس کو زکوٰۃ دے رہے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صاحب نصاب نہ ہو۔ کسی بھی صاحب نصاب کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، چاہے وہ ملازم ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ ملازم کو دی ہوئی زکوٰۃ اجرت میں ہرگز نہ ٹکائیں بلکہ اگر کسی وقت وہ اجرت میں اضافے کا مطالبہ کرے تو اضافہ بھی اس پر نہ ہونی چاہئے۔ ہم زکوٰۃ بھی دیتے ہیں، یعنی زکوٰۃ کا کوئی نصاب کی ضرورت نہ ہے۔

### طلبہ کو وقفے کے طور پر زکوٰۃ دینا

سوال (۲۷) مدارس میں طالب علم کے ہمارے وقفے کے طور پر مثلاً پانچ سو روپے یا طالب علم زکوٰۃ کی رقم سے دیے جائیں پھر ان طلبہ سے فیس کے طور پر وہ رقم نکل مدارس وصول کر لیں تو اس طرح کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟

جواب: جی ہاں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

## شیرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۲۸) کیا شیرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟  
 جواب: جو نقد رقم تاریخ زکوٰۃ میں آپ کے پاس موجود ہے، چاہے وہ رقم کسی بھی ذریعہ سے آئی ہو، چاہے شیرز پر ملنے والے سالانہ منافع کے طور پر آپ کو ملی ہو یا کسی نے ہدیہ میں آپ کو دی ہو یا وکان کی آمدنی سے حاصل ہوئی ہو، ان سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔

## شیرز کی کون سی قیمت معتبر ہوگی؟

سوال (۲۹) اگر شیرز فروخت کرنے کی نیت سے خریدے لیکن بازار میں لان کی قیمت بہت زیادہ گر جائے کی وجہ سے ان کو فروخت نہ کریں تو کیا زکوٰۃ کی تاریخ آنے پر ان شیرز کی زکوٰۃ مارکیٹ ریت پر دی جائے گی یا اس کی خریداری کی قیمت پر دی جائے گی؟  
 جواب: مارکیٹ ریت پر زکوٰۃ دی جائے گی چاہے مارکیٹ میں نرخ گر گیا ہو یا بڑھ گیا ہو۔

## ضرورت سے زائد سامان کے ہوتے ہوئے زکوٰۃ دینا

سوال (۳۰) اگر ایک شخص کے گھر میں بظاہر ضرورت کا تمام سامان فی دی، وی سی آر وغیرہ موجود ہے مگر وہ ضرورت مند ہے مثلاً علاج کے لئے اور بچوں کی تعلیم اور شادی وغیرہ کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے لیکن شرم کے مارے کھلے عام لوگوں سے نہیں مانگ سکتا۔ کیا ایسے شخص کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں؟

جواب: اگر اس شخص کو واقعہً ان کاموں کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے تو

سب سے پہلے فی دی، وی کی آزد فروخت کر کے پیسے حاصل کرے۔  
جب اس قسم کی اشیاء فروخت کر دے اور ضرورت سے زائد سامان اس  
کے پاس نہ رہے تو پھر ایسے مستحق شخص کو زکوٰۃ دینے کی گنجائش ہوگی  
اس سے پہلے نہیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس شخص کی ملکیت میں فی دی یا وی سی آر  
ہے، اسے تو زکوٰۃ نہیں دے سکتے لیکن اگر اسکی بیوی یا بالغ اولاد میں  
کوئی غیر صاحب نصاب مستحق زکوٰۃ ہے تو اسے زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔

### مریض کو زکوٰۃ کی مد سے دوا دینا

سوال (۳۱) ایسا مریض جو غریب ہو اور سید نہ ہو، ایک ڈاکٹر اس کو دوا کی زکوٰۃ کی مد  
سے دے سکتا ہے یا نہیں؟  
جواب: ایسے مریض کو ڈاکٹر زکوٰۃ کی مد سے دوا دے سکتا ہے۔

### بچیوں کے زیور پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۲) بعض اوقات والدین اپنی غیر شادی شدہ بچیوں کو زیور بنا کر دے دیتے  
ہیں، اور ان بچیوں کا کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہوتا، لیکن وہ بچیاں  
اس زیور کی مالک ہوتی ہیں۔ اب وہ بچیاں اس زیور کی زکوٰۃ کس طرح  
ادا کریں؟

جواب: اگر بچیاں نابالغ ہیں اور والدین نے وہ زیور ان کی ملکیت میں اس طرح  
دیا ہے کہ اب وہ زیور نہ بچیوں سے لیا جائے گا اور نہ وہ دوسروں کو  
دیا جائے گا تو اس صورت میں تو اس زیور پر زکوٰۃ نہیں، اس لئے کہ  
نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ لیکن اگر بچیاں بالغ ہیں اور والدین نے  
زیور کا مالک بن کر ہلدیا ہے، تو اس صورت میں خود اس بچی پر اس زیور

کی زکوٰۃ فرض ہے۔ اگر اس کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو پھر یا تو والدین اس کی طرف سے اس کی اجازت سے زکوٰۃ ادا کریں، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

### کیا زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کریں؟

سوال (۳۳۱) اگر اس طرح ہر سال زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرتے رہیں تو پھر تو ایک وقت آئے گا کہ سارا زیور ختم ہو جائے گا؟  
جواب: سارا زیور ختم نہیں ہو گا بلکہ ساڑھے باون تولہ چاندی کے بقدر ضرور باقی رہے گا، اس لئے کہ جب ساڑھے باون تولہ چاندی کی مقدار سے کم ہو گا تو نصاب زکوٰۃ ختم ہو جائے گا اور زکوٰۃ ہی واجب نہیں رہے گی۔

### تاریخ زکوٰۃ پر حساب ضرور کر لیں

سوال (۳۳۲) ایک شخص کو شادی کے موقع پر جو تحفے ملے اور منہ دکھائیاں ملیں، اس کے نتیجے میں وہ صاحب نصاب ہو گیا، اگر اگلے سال بھی صاحب نصاب رہے تو اگلے سال اسی تاریخ کو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اب اگر آئندہ سال وہ تاریخ تو آجی، لیکن رمضان کے آنے میں ابھی پانچ ماہ باقی ہیں تو کیا وہ رمضان آنے پر ایک سال پانچ ماہ کی زکوٰۃ ادا کرے یا وہ کوئی اور طریقہ اختیار کرے؟

جواب: وہ یہ کرے کہ جس تاریخ کو سال پورا ہو جائے اس تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب تو لگا لے کہ میرے ذمے اتنی زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر حسب ضرورت ادا کرتا رہے۔ اگر رمضان تک کوئی مناسب مصرف نہ ملے تو جو زکوٰۃ بچی ہوئی ہو وہ رمضان میں ادا کر دے۔ لیکن اگر فوری مصرف موجود ہے اور ضرورت مند موجود ہے تو زکوٰۃ رمضان تک ہرگز مؤخر نہ



کرنی چاہئے ہر صورت میں انشاء اللہ ضرورت مند کو فوراً دینے میں زیادہ  
ثواب ہے۔

### پگڑی کی رقم پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۳) پگڑی پر مظان خریدا اور پھر مزید آگے کرایہ پر دے دیا۔ اس کی زکوٰۃ  
کس طرح دی جائے گی؟

جواب: پگڑی پر مظان خریدا نہیں ہوتا، بلکہ کرایہ پر لیا جاتا ہے۔ شرعاً اس کا حکم  
یہ ہے کہ پگڑی کوئی قابل زکوٰۃ چیز نہیں، بلکہ جو مظان کرایہ پر دیا ہوا  
ہے اور اس کا دکر کرایہ آمد ہے وہ جب آمدنی کی شکل میں جمع ہوا اور پھر  
سے کے آخر میں تدریج زکوٰۃ پر دوبارہ رہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔  
اصل میں اس پر واجب ہے کہ وہ رقم کرایہ دہر کو واپس کرتے پہلے  
کرایہ پر چلاوے۔

### گڈویل پر فروخت کی ہوئی بلڈنگ پر زکوٰۃ

سوال (۳۶) اگر ایک شخص کے پاس ایک بلڈنگ ہے جو اس نے گڈویل پر فروخت  
کر دی ہے، کیا وہ اس پر زکوٰۃ دے گا یا نہیں؟

جواب: اگر عزت و بلڈنگ ہائے گڈویل پر فروخت کی ہو یا کسی اور ذریعہ سے  
فروخت کی ہو، جب آپ کے پاس نقد رقم یعنی نقدی، نقد رقم کا جو قسم ہے  
وہی قسم اس پر جاری ہو گا، یعنی سال کے اختتام پر تدریج زکوٰۃ آئے پر جو  
رقم باقی ہوگی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

### جس قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، اس کا حکم

سوال (۳۷) اگر ایک شخص نے اپنا مال اور ضرر فروخت کیا ہوا ہے اور پانڈی رقم ادا

نہیں کر رہا ہے تو اس کی زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟۔ اس میں بھی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ادھار مل لینے والا مسلسل یہ کہتا رہے کہ میں ادا کر دوں گا۔ مگر ادا نہیں کرتا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ادھار لینے والا واپس دینے سے صاف انکار کر دیتا ہے یا غائب ہی ہو جاتا ہے یا اس کا انتقال ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

جواب:

اگر کسی شخص کے ذمے آپ کی رقم تھی مگر وہ آپ واپس ادا کرنے سے کمر گیا ہے یا غائب ہو گیا ہے اور پتہ نہیں چل رہا ہے کہ کہاں گیا، اور اب اس رقم کے واپس ملنے کی امید نہیں ہے، تو اس رقم پر زکوٰۃ نہیں۔ لیکن اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں تہااری رقم ادا کر دوں گا، بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ نیک نیتی سے یہ کہہ رہا ہے، اگرچہ اس وقت محتاجات نہیں ہے لیکن محتاجت ہونے پر وہ واقعی دیدے گا تو اس صورت میں اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہے، اس کی زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔ البتہ اس رقم پر زکوٰۃ کی ادائے گی فوری واجب نہیں، قرض کی رقم وصول ہونے پر ادا کر سکتا ہے، مگر جب رقم مل جائے گی تو پچھلے ان سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی جن میں وہ رقم وصول نہیں ہوئی تھی اور زکوٰۃ بھی ادا نہیں کی گئی تھی۔

واللہ اعلم بالصواب



نَحْمَدُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ

"النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي"

(ابن ماجہ)

نکاح میری سنت ہے

# تین طلا قوں کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مکتبہ اہل سنت  
محمد عبداللہ عیسیٰ

میسمن اسلامک پبلشرز

### (۵) تین طلاقوں کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی قابل قدر تالیف ”تکملة فتح الملہم“ کا حصہ ہے، مقالہ کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر احقر نے اس کا اردو میں ترجمہ کر دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

✽ مبین ✽

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایک وقت میں دی گئیں

تین طلاقوں کا حکم

الحمد لله رب العالمين . ونعاقبه لمن تقين . والصلاة والسلام على  
سيد المرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين . وعلى كل من تبعهم  
با حسان اني يوم الدين .

دو مسئلے

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یا ایک کلمہ میں تین طلاقیں دے تو  
اس کے بارے میں شرعاً دو مسئلے قائل غور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس طرح ایک  
مجلس یا ایک کلمہ میں آٹھ تین طلاقیں دینا جائز ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ  
نیا ان طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے گا یا تین ہی شمار کیا جائے گا؟

ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا شرعاً جائز  
ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما  
اللہ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا حرام اور بدعت ہے۔ امام احمد بن حنبلہ رحمۃ  
اللہ علیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت  
علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ  
رضی اللہ عنہم سے بھی ایسی منقول ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ فعل حرام تو نہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ (المہذب طہیر ازہی: ۷۹/۲)

امام ابو ثور، امام داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد کی بھی ایک راست یکتا ہے جس کو امام نزاری نے اختیار کیا ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت حسن بن علی اور حضرت عبید اللہ بن جریج بن حوف رضی اللہ عنہما سے بھی یہی حقول ہے اور امام شعبیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (المنہج لابن تہ: ۱۰۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت سیدہ عجلانی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استفادہ کرتے ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ:

﴿فَلَمَّا فَرَغَ اِيعَی مِنْ اَقْلَعَانِ اَقَالَ عُوَيْمِرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ  
عَنْهُ: كَذِبْتَ عَلَيَّهَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ اِنْ امْسَكْتَهَا فَطَلَّهَا  
ثَلَاثًا﴾

یعنی جب یہ دونوں میاں بیوی "الغان" سے فارغ ہو گئے تو حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یہ رسول اللہ اگر اب بھی میں اس کو اپنے پاس رکھوں تو گویا کہ میں نے اس پر زنا کی جھوٹی تہمت لگائی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی بیوی کو ان وقت تین طلاقیں دیدیں۔

مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿وَقَدْ ظَلَمْتُهَا اِنْ امْسَكْتُهَا هِيَ الطَّلَاقُ، وَهِيَ الْاِطْلَاقُ.  
وَهِيَ الطَّلَاقُ﴾ (بخاری: ۱۵۰/۶)

یعنی اگر میں (علان) کے بعد بھی اس کو اپنے نکاح میں رکھوں تو میں نے اس پر ظلم کیا، لہذا اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے۔ یہ الفاظ سن کر حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی تکبر نہیں فرمائی کہ تم نے ایک مجلس میں تین طلاقیں کیوں جمع کیں۔ آپ کا یہ سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینا حرام نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ مشن فساکی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جو محمود بن لبید سے مروی ہے کہ:

﴿اخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل  
طلق امرأته ثلاث تطلیقات جمیعها، فقام غضبان ثم  
قال: اہلعب بکتاب اللہ وانما بین اظہرکم؟ حتی قام  
رجل وقال: یا رسول اللہ الا افسله؟﴾

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو انکھی تین طلاقیں دیدی ہیں تو آپ غصے میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا: کیا کتاب اللہ کو کھلو؟ بنایا جائے گا حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں؟ ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا یا رسول اللہ! کیا میں اس کو قتل نہ کر دوں؟

(ذیل: ۱۸۴/۲)

اس روایت کی سند صحیح ہے (کافی الوہر النقی) ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے (کافی نیل الاوطار) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ:

﴿ارجالہ نقات﴾ (فتح الباری: ۱۳۱۵/۱)

البتہ محمود بن لبید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا منہج ثابت نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے ان کو "روایت" کی وجہ سے صحابہ میں شمار کیا ہے۔ امام احمدؒ نے "مسند احمد" میں ان کے حالات تحریر کئے ہیں اور ان کی روایت کردہ چند احادیث بھی ذکر کی ہیں لیکن اس میں کسی لفظ سے بھی "سہل" کی صراحت معلوم نہیں ہو رہی ہے۔

احقر کی رائے میں ان کی روایت کو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ "مرسل صحابی" ہے۔ اور "مرسل صحابی" کے جہت ہونے میں ہمارا اور شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ لہذا اس روایت کے صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

حنیفہ سعید بن منصور کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:



عن انس رضی اللہ عنہ ان عمر رضی اللہ عنہ کان اذا اتمی برجل طلق امراته لانا وجمع طهرہ ﴿

یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دی ہوں تو آپؓ اس کی کمرہ کوڑے مارتے۔ (ذکر المائد فی الفح: ۱۰/۳۷۵ وقل منہ مع) اس کے علاوہ ایک وقت میں دی گئی تین طلاقیں کے وقوع کے بارے میں جو روایات آگے آ رہی ہیں، ان میں سے بھی اکثر روایات حنفیہ کے اس مسلک کی تائید کرتی ہیں کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ جہاں تک عموماً بکلائی کے واقعہ کا تعلق ہے تو ”ادکام القرآن“ میں امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کا تو یہ مسلک ہے کہ شوہر کے نعان کے فوراً بعد عورت کے نعان سے پہلے ہی میاں بیوی میں خود بخود جدا کی ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ عورت تو پہلے ہی بائن ہو چکی تھی اور اس پر طلاق واقع ہی نہیں ہوئی نہ لہذا جس طلاق کا حقیقت میں نہ وقوع ہوا اور نہ اس کا حکم ثبت ہوا تو ایسی طلاق پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر کبیر فرماتے؟ البتہ ایک اشکل یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس روایت کا کیا جواب ہو گا؟ اس کے بارے میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جب عدت کی رعایت سے طلاق دینا مستحسن نہ ہوئی ہو اور ایک طہر میں تین طلاقیں دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی کبیر نہ فرمائی ہو۔ اور یہ بھی

ممکن ہے کہ چونکہ فرقت کی وجہ طلاق کے علاوہ دوسری چیز تھی  
یعنی لعان، تو اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے  
تین طلاقیں ایک ساتھ واقع کرنے پر کلیہ فرمائی ہے۔

احکام القرآن الجصاص: ۱/۳۵۳

## کیا تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مجلس میں یا ایک ہی کلمہ کے  
ذریعہ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں؟  
اس مسئلے میں تین مذہب ہیں:

پہلا مذہب ائمہ اربعہ اور جمہور علماء سلف و خلف کا ہے، وہ یہ کہ تینوں طلاقیں  
واقع ہو جائیں گی، اور ان کے ذریعہ بیوی مطلقہ ہو جائے گی اور طلاق شرعیہ کے بغیر یہ  
عورت شوہر اقول کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن  
عباس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت  
عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے یہی منقول ہے۔ نیز تابعین اور  
بعد کے ائمہ میں سے اکثر اہل علم کا بھی یہی قول ہے۔ (المنی لہن قدامت: ۷/۱۳۳)

اس کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت حسن بن علی اور  
حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم سے یہی قول منقول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ضابطہ دینے سے کوئی طلاق نہیں ہوگی۔ یہ  
مذہب شیعہ جعفریہ کا ہے اکابر جزمیہ، النجاشی الشیبی فی شرائع الاسلام: ۲/۵۷  
اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حجاج بن ارطاة، ابن مقاتل اور محمد بن اسحاق سے  
بھی یہی نقل کیا ہے۔

تیسرا مذہب بعض اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم رحمہم اللہ کا ہے۔  
وہ یہ کہ اس صورت میں صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، علامہ ابن قدامت رحمۃ

اللہ علیہ نے حضرت عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، ابو الشعثاء اور عمرو بن دینار رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن حضرت عطاء اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ کی طرف یہ نسبت ڈابل اعتبار نہیں، اس لئے کہ حضرت طاؤس کا قول حسین بن علی انکر ایسی نے "ادب القضاء" میں یہ نقل کیا ہے:

عطاء بن ابی رباح عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص عن عبد الرزاق عن معمر بن ابن طاؤس عن طاؤس انه قال: "من حذرك عن طاؤس انه كان يروى بطلاق المثلث واحدة كذبہ"

یعنی حضرت طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بیٹے سے فرمایا کہ جو شخص تم سے یہ بیان کرے کہ "طاؤس" تین طلاؤں کو ایک شمار کرتے ہیں تو اسکی تکذیب کرو۔  
جہاں تک حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو علامہ ابن جریرؒ فرماتے ہیں کہ:

قلت لعطاء: سمعت ابن عباس يقول: طلاق المثلث واحدة. قال: لا، يعني ذنك عنده

یعنی میں نے حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا آپ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ "بارہ کو دی گئی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: نہیں (سنا تو نہیں) لیکن ان کے بارے میں یہ بات مجھ تک پہنچی ہے۔

الاشفاق علی احکام الطلاق للعلامة الكوثري: ۳۳ طبع مکتبۃ الاسلام، مصر

اہل ظاہر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وايسى بكرة وستين من

خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدا۔ فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ان الناس قد استعجلوا في امر قد كانت لهم فيه اناة، فلو امضينا عليهم فامضاه عليهم ﴿

(صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث؛

یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا۔ پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں نے اس کام میں جلد بازی شروع کر دی جس کام میں ان کے لئے سہلت تھی، اگر ہم اس کو نافذ کر دیں تو بہتر رہے گا، چنانچہ آپ نے اس کو نافذ فرمادیا (کہ تین طلاقیں تین ہی شمار کی جائیں گی) اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ عہد رسالت میں تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا۔

اہل ظاہر اس کے علاوہ مسند احمد وغیرہ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت رکانہ بن عید بن عید رضی اللہ عنہ کا واقعہ مذکور ہے۔ وہ یہ ہے:

عن عكرمة مولى ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد بن زيد، أخو المطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف طلقتهما؟ قال: طلقتهما ثلاثاً قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فامضاً فامضاً واحدة فارجعهما ان شئت، قال: فارجعهما ﴿

یعنی حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ لڑکھ لڑکی حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ "مطلب" کے بھائی "رکانہ بن عید بن عید" رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس

میں تین طلاقیں دیدیں، پھر اپنے اس فعل پر انتہائی غمگین اور پریشان ہوئے، راوی کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تم نے کس طرح طلاق دی؟ انہوں نے کہا کہ میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا ایک مجلس میں؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو ایک ہوئی۔ لہذا اگر تم چاہو تو اس سے رجوع کر لو۔ راوی کہتے ہیں کہ رکانہ رضی اللہ عنہ نے رجوع کر لیا۔ (تذوین ابن تیمیہ: ۳/۴۲۲)

اہل ظاہر کے پاس ان مذکورہ بالا دو روایتوں کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے۔

## تین طلاقیں کے وقوع پر جمہور ائمہ کے دلائل

جمہور کے پاس بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک ہی مجلس میں دی گئیں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

ان میں سے بعض احادیث درج ذیل ہیں:

① عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا طَلَّقَ  
امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فَتَزَوَّجَتْ فَطْلُقَ فَسُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَحِلَ لِلأَوَّلِ؟ قَالَ: لَا حَتَّى يَذُوقَ عَسْبَ لَهَا  
كَمَا ذَاقَ الْأَوَّلَ

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا، دوسرے شخص نے بھی اس کو طلاق دیدی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا یہ عورت پہلے شخص کے لئے طلاق ہو گئی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں! جب تک پہلے شوہر کی طرح دوسرا شوہر بھی اس کا ذائقہ نہ چکھے، (یعنی صحبت نہ کر لے) صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث!

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ واقعہ "امراء رفامہ" کے

واقعہ کے علاوہ یہ۔ بقول حفظہ ”اس روایت سے الفاظ ”فطلقھا ثلاثاً“ سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ساتھ دیں تھیں۔ (فتح الباری: ۳۲۱/۹)

(۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی باب میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ”لعان“ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ ”لعان“ کے بعد انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها  
ثلاثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه  
وسلم

یعنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر اب بھی میں اس عورت کو اپنے گھر میں رکھوں تو گویا میں نے اس پر جھوٹا بہتان باندھا۔ یہ کہہ کر انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں۔

(صحیح بخاری ج ۱۱)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی ہو۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ تینوں طلاقیں واقع ہوئیں، اور لوگوں نے بھی اس سے تین طلاقیں کا وقوع سمجھا۔ اگر لوگوں کا سمجھنا غلط ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ان کی اصلاح فرماتے اور نوکریاں کو غلط فہمی میں نہ رہنے دیتے۔ پوری امت نے اس روایت سے یہی سمجھا ہے، حتیٰ کہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مطلب سمجھا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا:

انما طلقها وهو يقدر انها امراته ولو لا وقوع الثلاث  
مجموعة لانكر ذلك عليه

(الاشفاق علی الکلام الطلاق ص ۲۹)

(۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن کبریٰ میں یہ روایت لائے ہیں کہ :

عن سويد بن غفلة قال : كانت عائشة رضي الله عنها عند الحسن بن علي رضي الله عنه . فلما قتل علي رضي الله عنه قالت : لبيك يا خلافة . قال : بقتل علي يظهر من السماة . اذهبى فانك طالق يعني ثلاثا . قال : فتلقت بثيابها وقعدت حتى قصت عديتها . فمعت اليها ببقية بقيت لها من صدقاتها وعشرة آلاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت : منع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال : لو لا ابي سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع جدي يقول : ايما رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او ثلاثا مہمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره ليراجعها ثم اسن الكبري للشيخ ، كتاب الطلق والطلاق ، باب داء في امضاء الطلاق ثلاثا وان كن مجموعات

حضرت سويد بن غفلة فرماتے ہیں کہ عائشہ ضعیہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں ، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ قتل کر دیئے گئے تو ان کی بیوی نے کہا کہ آپ کو خلافت مبارک ہو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا : اچھا تم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل پر خوشی کا اظہار کر رہی ہو؟ جاؤ تمہیں تین طلاق۔ راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے پردہ کر لیا اور عدت میں بیٹھ گئیں۔ جب عدت پوری ہو گئی تو حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ان کو ان کا بقیہ پورا مہر ان کے پاس بھیج دیا اور اس کے علاوہ مزید دس ہزار درہم بھیج دیئے ، جب کاغذ یہ رقم لے کر ان کے پاس آیا تو انہوں نے کہا : یہ تو گھڑنے والے دوست کی طرف سے متاع قلیل ملا ہے۔ جب اس خاتون کا یہ قول حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو آپ دو پڑے۔ اور فرمایا : اگر میں نے اپنے نانا جن سے یہ بات نہ سنی ہوتی۔ یا یہ

فرمایا کہ اگر میرے والد مجھ سے یہ بیان نہ کرتے کہ انہوں نے میرے ماما جہن سے یہ سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے، یا تین بہم طلاقیں دے تو وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہتی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔" تو میں اپنی بیوی کو اپنے نکاح میں واپس لے لیتا۔ حافظ ابن رجب ضعیٰ رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں اس حدیث کو لانے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

❦امتنادہ صحیح بیان مشکل الاحادیث الواردة فی  
ان الطلاق الثلاث واحدة❦

(الاشفاق علی الکلام الطلاق صفحہ ۳۳)

علامہ بیہقی طبرانی کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ:

❦وفی وجالہ ضعف وفقد وثقوا❦

(مجمع الرواۃ باب حدة الطلاق: ۳۲۸/۴)

(۴) سنن نسائی کی ایک روایت پہلے صفحہ ۳ پر گزر چکی ہے جو حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی تھی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ بہت غضبناک ہوئے۔ اس روایت کو ابوبکر ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کے مقابلے میں پیش کیا ہے جس سے اہل ظاہر استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

❦واریعازہ حدیث محمود بن لبید، فان لم یہ التصریح

بان الرجل طلق ثلاثا مفعولة، ولم یردہ النبی صلی

اللہ علیہ وسلم بل امضاء❦

یعنی حضرت محمود بن لبید والی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی روایت کے معارض ہے۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو اکتالیس تین طلاقیں دی تھیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس



کی دی ہوئی طلاقوں کو رد نہیں فرمایا بلکہ ان کو نافذ کر دیا۔

علامہ گوشری رحمت اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاہ ابن عربی کی فطر میں سنن نسائی کی روایت کردہ روایت کے علاوہ کوئی دوسری روایت ہو، اس لئے کہ سنن نسائی کی روایت میں ان طلاقوں کو نافذ کرنے کی تصریح موجود نہیں، اور ابو بکر ابن العربی حافظ الحدیث اور "واسع الروایۃ جد" ہیں۔

یا یہ ہو سکتا ہے کہ ابن العربی کا یہ خیال ہو کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان طلاقوں کو رد فرماتے تو اس کا ذکر حدیث میں ضرور موجود ہوتا۔ اور دوسری طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا عقبہ تک ہونا بھی خود وقوع طلاق کی ایک مستقل دلیل ہے۔ اور اس حدیث سے جو استدلال مقصود ہے اس کے لئے یہ بھی کافی ہے۔

(۵) غیرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دینے کا واقعہ نقل کیا ہے، اور آخر میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

﴿يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَوْ طَلَّقْتُهَا فَلَا تَكُن لِي أَنْ أَرَا جَمْعَهَا؟  
قَالَ: إِذَا بَاتَ مِنْكَ وَكَانَتْ مَعْصِيَةً﴾

"یا رسول اللہ! اگر میں اس کو حین طلاق میں دیدتا تو کیا میرے لئے رجوع کا حق تھا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تب تو وہ تم سے بات نہ ہو جاتی اور یہ گناہ بھی ہوتا۔"

علامہ بخشی "مجمع الزوائد" میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ وَفِيهِ عَلِيُّ بْنُ مَعِيذٍ الرَّازِيُّ، قَالَ: وَالدَّارِ  
قَعْلَنِي لَيْسَ بِذَلِكَ عَظَمَةٌ عَمْرُوهُ وَبِقِيَّةِ دَجَالِهِ لِقَامَتْ﴾

علامہ طبرانی نے اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور اس کے ایک راوی "علی بن سعید الرازی" ہیں۔ جن کے بارے میں "دار قطنی" فرماتے ہیں کہ "لیس بذاک"

البتہ دوسرے حضرات نے ابن کی تکلیف اور توقیر کی ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی رجال  
نہ ہیں۔ (مجمع الزوائد: ۳/۳۳۷)

حضرت عرس کرتا ہے کہ ”میزان الماعتل“ میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے  
”علی بن سعید الرازی“ کے حالات ابن الغضائے سے بیان کئے ہیں:

لما حفظ رجلاً حوالاً، قال الغضائے: ليس بذاك،  
نعمد بالشياء۔ قلت: سمع حبارة بن المغلس  
وعبد الاعلی بن حسن، روى عنه الطبرانی والبخاری  
بن رشیق والنسائی ابن یونس: كان يفهم ويحفظ

یعنی علی بن سعید الرازی حافظ الحدیث اور بہت سفر کرنے والے تھے۔ امام دار  
قطنی نے ان کے بارے میں ”لیس بذاك“ جو کہا ہے، یہ ان کے قہرات میں  
سے ایک ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ انہوں نے ”حبارة بن المغلس اور عبدنا علی بن  
حمد“ سے احادیث لی ہیں۔ اور علامہ طبرانی اور حسن بن رشیق اور بہت سے لوگوں  
نے ان سے احادیث روایت کی ہیں۔ ابن یونس ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ  
حدیث سمجھتے اور اس کو یاد کر لیتے تھے۔ (میزان الماعتل: ۳/۱۲۷ ترجمہ نمبر ۵۸۵)

اس سے ظاہر ہوا کہ ”دور قطنی“ کے علاوہ کسی اور نے ان کے بارے میں کلام  
نہیں کیا، اور دار قطنی نے بھی نرم لفظ میں کلام کیا ہے۔ اور حافظ ذہبی نے ان کے  
اس کلام پر راضی نہیں ہیں۔ اور اسرائیل بن یونس نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔  
اور حافظ ذہبی نے ان کو ”حافظ“ کہا ہے۔ لہذا ایسے شخص کی روایت کو رد نہیں کیا  
جاسکتا۔

اس روایت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو صحیح مسلم کی حدیث  
نمبر ۳۵۴ حضرت نافع کے طریق سے گزر چکی ہے کہ:

فكان ابن عمر اذا سئل عن الرجل يطلق امرأته وهي  
حائض يقول: وأمانت طلقها فلا نقض عصمت ربك

لبما امرک بہ من طلاق امرانک و بدانت منک ﴿۱﴾

یعنی جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدی تو آپ فرماتے: اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو تم نے اپنے رب کے اس حکم کی نافرمانی کی جو حکم اس نے بیوی کو طلاق دینے کے بارے میں تم کو دیا ہے، اور وہ بیوی تم سے جدا ہوگئی۔ اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ بات حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔

﴿۶﴾ اہم نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ساتھ دی گئی تین طلاقیں کے وقوع پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

قَالَ فَقَدْ ارسل اليها بثلاث تطليغات قالت: لغان

رسول الله صلى الله عليه وسلم: انما النسخة

والسكينة للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة ﴿۲﴾

یعنی فاطمہ بنت قیس کے شوہر (حنظل بن عمرو بن المغيرة رضی اللہ عنہ) نے ان کو تین طلاقیں بھیج دیں۔ فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: نفقہ اور سکنت اس عورت کو ملتا ہے جس کے شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہو۔ (سنن نسائی، کتاب النکاح، باب الثلاث المجموعة رواية من التخلط)

اہم دار قطنی حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ:

﴿۳﴾ طلق حنظل بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس

بكلمة واحدة ثلاثاً ﴿۳﴾

یعنی حنظل بن عمرو بن مغيرة نے اپنی بیوی کو ایک ہی تین طلاقیں دیدیں۔ یہ روایت بھی اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ انہوں نے انہی تین طلاقیں دی تھیں، اس وجہ سے اہم نسائی کا اس روایت کو دلیل میں پیش کرنا صحیح ہے۔

لیکن صحیح مسلم میں جو روایت ہے وہ اس روایت کے معارض ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ طَلَّقَهَا أَمْرًا ثَلَاثَ تَطْلِيقَاتٍ ﴾

اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں:

﴿ طَلَّقَهَا طَلْقًا كَانَتْ بَقِيَّةً مِنْ طَلَاقِهَا ﴾

ان دونوں روایتوں سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ انہوں نے انہی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ لہذا قاطعہ بنت قیس کے واقعہ سے اس مسئلہ پر استدلال کرنا دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک یہ کہ روایت میں تعارض موجود ہے۔ دوسرے یہ کہ ”صحیح مسلم“ والی روایت ”وار قطنی“ کی روایت کے مقابلے میں راجح ہے۔ واللہ اعلم۔

⑤ مصنف عبد الرزاق اور طبرانی میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿ طَلَّقَ بَعْضُ آبَائِي أَمْرًا هَذَا فَقَالَ طَلَّقَ بِنَوَّهَ أُنْثَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنْ أَبَاكَ أَمَّا طَلَّقَ أَمَّا أَلْفَا، فَهَلْ لَهُ مِنْ مَخْرَجٍ؟ قَالَ: إِنْ أَبَاكُمْ لَمْ يَنْقُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ مَخْرَجًا. بَابُ مَنْ مَنَعَ بَثْلًا عَلَى غَيْرِ السِّنَةِ وَتَسْعِمَانَةَ وَسَبْعَ وَتَسْعُونَ أَسْمَ طَى عَنْقَهُ ﴾

یعنی میرے باپ دادوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیدیں۔ ان کے بیٹے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے باپ نے ہماری ماں کو ہزار طلاقیں دیدی ہیں، تو کیا اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ نے تو اللہ تعالیٰ کا کوئی خوف نہ کیا کہ اب اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی راستہ نکالے، اس کی بیوی خلاف سنت دی گئی تین طلاقوں کے ذریعہ بائٹ ہو گئی، اور نو سو پچانوے

طلاقوں کا نسخہ اس کی گردان پر ہے۔ یہ الفاظ طہریٰ کی روایت کے ہیں۔

مصنف عبد الرزاق: ۶/۳۹۳

علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ایک راوی "عبید اللہ بن الولید" اور صافی انصاریؒ ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

(مجمع الزوائد: ۳/۳۲۸ باب فیمن لم یحکم وکثر من حدیث)

میرا کہنا یہ ہے کہ "میزان الاعتدال" میں علامہ زہبیؒ نے ان کے ہاتھ میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

«مکتب حدیثہ لیسلم معرفۃ فی» (جلد ۳ صفحہ ۱۸)

اسی وجہ سے میں نے ان کی یہ روایت مستقل طور پر ذکر نہیں کی بلکہ دوسری روایات کی تقویت کے لئے لکھ دی ہیں۔

(۸) مصنف عبد الرزاق میں سفیان ثوری کے طریق سے زید بن وہب سے یہ روایت مروی ہے کہ:

«أنا دفع علی عمر رجل طلق، هو انه الفأ وقال: انما

سکت العرب. فعلاه عمر رضی اللہ عنہ بالندوة وقال:

«انما یکفیک من ذلک ثلاثۃ»

یعنی ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں۔ اس شخص نے کہا: میں نے ویسے ہی مذاق کیا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو دوسے سے مارا اور فرمایا: تیرے لئے ان میں سے تین طلاقیں کافی ہیں۔ مصنف عبد الرزاق: ۶/۳۹۳ حدیث ۳۳۰

علامہ بیہقیؒ نے عن شعبۃ عن مسعمۃ بن مکھیل کے طریق سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اور دونوں طریق کے راوی جماعت یعنی سفیان ارجح کے راوی ہیں۔ (بیہقی: ۷/۳۲۴)

(۹) امام بیہقیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن انس بن مالك يقول: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرجل يطلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها: قال: هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكان اذا اتى به اوجعه ﴿

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو وٹوں سے پہلے تین طلاقیں دے، اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ تین طلاقیں ہیں، یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کر لے، اور جب ایسا شخص آپ کے پاس لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔ (سنن الکبریٰ للبیہقی جلد ۷/ ۳۳۳)

(۱۰) مصنف عبد الرزاق میں ہے کہ:

عن ابراهيم بن محمد عن شريك بن ابي نمر قال: جاء رجل الى علي - فقال: اسي طلقتم امرأتي عدد العرفج قال: نأخذ من العرفج ثلاثا وتدع سائره ﴿  
و مصنف عبد الرزاق: ۷/ ۳۳۳

یعنی شریک بن ابی نمر فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور کہا: میں نے اپنی بیوی کو عرفج (درخت) کی مقدار میں طلاق دی ہے۔ آپ نے فرمایا: عرفج میں سے تین لے لے اور باقی سب چھوڑ دے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

البتہ "تقریب التہذیب" میں ہے کہ:

﴿شريك بن ابي نمر صدوق يخطئ﴾

لیکن بیہقی میں ایک روایت دو طریق سے مروی ہے جو مندرجہ بالا روایت کے لئے شاہد ہے۔ اس روایت کے یہ الفاظ ہیں:

عن علي رضي الله عنه فيمن طلق امرأته ثلاثا قبل  
ان يدخل بها قال: لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ﴿١١﴾

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس  
نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ آپ نے فرمایا کہ وہ عورت اس  
کے لئے حلال نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے۔  
((سنن ابی نعیم، ۷/۳۳۳))

(۱۱) عطاء بن یسار سے مروی ہے کہ:

﴿جاء رجل يسأل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي  
الله عنه عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يمسه،  
قال عطاء: فقلت: انما طلاق المكر واحدة، فقال لي  
عبد الله بن عمرو: انما انت فاض، الواحدة تبينها  
والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره﴾

یعنی ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی خدمت  
میں آکر اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین  
طلاقیں دیدیں۔ حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: بیکرہ کی طلاق ایک  
ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے مجھ سے فرمایا: تم تو تصدیق کر کے  
والے ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ بیکرہ ایک طلاق سے بائن ہو جائے گی، اور تین طلاقوں  
سے حرام ہو جائے گی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

(مشکوٰۃ امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق المکر)

(۱۲) حضرت عقیقہ سے روایت ہے کہ:

﴿جاء رجل الى ابن مسعود رضي الله عنه فقال: ابي  
طلقت امرأتي تسعة وتسعين واثني مائة فقبل لي:  
قد بانيت مني، فقال ابن مسعود: لقد احبوا ان يفرقوا  
بينك وبينها قال: فما نقول رحمك الله؟ فظن انه

سیر خص له۔ فقال: ثلاث تبينها منك وسائرهما  
عدوان ﴿﴾

آیہ شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دیدی ہیں، میں نے لوگوں سے مسئلہ پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ مجھ سے ہائے ہو گئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگ تمہارے اور تمہاری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے پر خوش ہیں۔ اس شخص نے کہا کہ آپ کی رائے کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ رحمت فرمائے۔ اس کے دل میں یہ خیال آیا کہ آپ اس کے لئے گنجائش نکالیں گے۔ آپ نے فرمایا: وہ تین طلاق سے تم سے جدا ہو گئی اور باقی طلاقیں ظلم اور زیادتی ہے۔

(مصنف عبدالرزاق، حدیث نمبر ۴۳۳۳)

(۱۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:

﴿من طلق امرأته ثلاثاً طلقاً وعصى ربه﴾

یعنی جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس کی بیوی پر تینوں طلاقیں پڑ گئیں۔ اور اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ (مصنف عبدالرزاق، حدیث نمبر ۴۳۳۳)

(۱۴) حضرت معاویہ بن ابی عیاش الانصاری فرماتے ہیں کہ:

﴿انه كان جالساً مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن

عمر قال: فجاءهما محمد بن اباس بن اليكير فقال:

ان رجلا من اهل البادية طلق امرأته ثلاثاً قبل ان

يدخل بها، فاذ تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: ان

هذا الامر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب الي عبد الله بن

عباس وابي هريرة، فاني تركتهما عند عائشة

فامالهما ثم اتنا فخيرنا، فذهب، فمالهما، فقال

ابن عباس لابي هريرة، افته يا ابا هريرة فقد جاءك

معضنة فقال ابو هريرة: الواحدة تبينها والثلاث



نحر مہا حتی تنکح زوجا غیرہ، وقال ابن عباس مثل  
ذلک

فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں عمر بن ایاس ان کے پاس آئے اور کہا کہ ایک دیہاتی نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاقیں دیدی ہیں۔ آپ حضرات کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے؟ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بارے میں ہمارے پاس کوئی بات نہیں پہنچی ہے۔ آپ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے یہ مسئلہ پوچھ لیں، میں نے ان دونوں کو ابھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کے گھر پر چھوڑ کر آیا ہوں، اور ان سے پوچھ کر پھر ہمیں بھی بتاؤ۔ چنانچہ محمد بن ایاس گئے اور ان دونوں سے یہی سوال کیا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ آپ فتویٰ دیجئے کیونکہ آپ کے پاس یہ ایک صحیحہ مسئلہ آیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک طلاق سے وہ بابت ہو گئی اور تین طلاقوں سے وہ قطعی حرام ہو گئی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی یہی جواب دیا۔ (موطام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق الجبر)

یہ حدیث ہمیں واضح طور پر یہ بتا رہی ہے کہ پانچ صحابہ کرام یعنی عبداللہ بن زبیر، حضرت عاصم بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم، یہ سب ایک کلمہ سے دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر متفق ہیں۔ حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب تو ظاہر ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کا تعلق ہے تو ان دونوں حضرات نے غیر دخول یہاں کے حق میں تین طلاقیں دینے کے مسئلے کو بہت دشوار خیال کیا۔ مگر ان کے نزدیک دخول یہاں کی طلاق کے سلسلے میں ”تین“ کا عدد لگو ہوتا تو یہ حضرات اس مسئلے کو مشکل تصور نہ کرتے، بلکہ غیر دخول

یہاں کو ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقیں کے عدم وقوع کا بطریق اولیٰ فتویٰ دیا جاتا ہے۔ ان حضرات نے اس مسئلے کو اس لئے وشوار خیل کیا کہ یہ غیرہ خول بہا کا مسئلہ تھا۔ جہاں تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تعلق ہے تو اس واقعہ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ جس مجلس میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فتویٰ دیا، وہ خود اس مجلس میں موجود تھیں (اگر یہ مسئلہ ان کی رائے کے خلاف ہوتا تو وہ خاموش نہ رہتیں)۔

بہر حال، فقہاء صحابہ کی ایک جماعت جیسے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبادہ بن سامت، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت نافع بن عمر رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عین طلاق کے وقوع پر اجماع ہے اگرچہ وہ طلاقیں ایک مجلس میں دی گئی ہوں۔ ان حضرات کا اتفاق دلیل اور حجت ہونے کے لئے کافی ہے۔

## مخالفین کے دلائل کا جواب

جہاں تک اس باب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء نے ان کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری (جلد ۲ صفحہ ۳۱۲-۳۱۳) میں ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ البتہ میرے نزدیک ان میں سے وہ جواب عمدہ اور پسندیدہ ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ایک خاص صورت سے متعلق ہے، وہ یہ کہ طلاق دینے والا بیت تجدید و تاسیس طلاق کے الفاظ کو تکرار ادا کرے۔ مثلاً اپنی بیوی سے کہے: تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ ابتداء میں مسلمان راست باز اور صاف دل ہوتے تھے، لہذا ان کا یہ دعویٰ قبول کر لیا جاتا تھا کہ (تین دفعہ کے) الفاظ سے اس کی نیت صرف تاکید کی تھی۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کے دور میں جب لوگوں کی کثرت ہو گئی اور لوگوں میں دھوکہ، فریب اور اس جیسی دوسری بری خصلتیں عام ہو گئیں جو دعویٰ تاکید کے قبول کرنے سے مانع ہوتی ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کمر ولفاظ کو ان کے ظاہری معنی پر محمول فرماتے ہوئے قضاۃ اسے نافذ فرمادیا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی جواب کو پسند فرمایا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد ان الناس استعجلوا فی امرکانت لہم فیہ اناۃ یعنی لوگوں نے ایک ایسے کام میں جلدی کی جس میں ان کے لئے مہلت تھی کی بنیاد پر اس کو قوی قرار دیا۔ اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام جوابوں میں صحیح ترین جواب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جو لفظ "طلاق" آیا ہے، اس سے مراد درحقیقت "طلاق البتہ" ہے، جیسا کہ حدیث "رکائہ" میں اس کی تصریح ہے جو آگے آ رہی ہے، اور یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے اور یہ حدیث قوی ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب میں ان آثار صحابہ کو بھی لائے ہیں جن میں "البتہ" کا ذکر ہے۔ اور اسی باب میں وہ احادیث بھی لائے ہیں جن میں طلاق طلاق کی تصریح موجود ہے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "طلاق البتہ" اور "طلاق طلاق" میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ کہ "طلاق البتہ" جب مطلق ہوا جائے گا تو اس کو تین طلاقیں پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن اگر طلاق دینے والا اس لفظ سے ایک طلاق کی نیت کرے تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔ تو گویا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اصل لفظ "البتہ" تھا لیکن چونکہ لفظ "البتہ" کا طلاق طلاق کے ہم معنی ہونا معروف اور مشہور تھا، اس لئے حدیث کے بعض راویوں نے اصل لفظ "البتہ" کے بجائے طلاق طلاق کا ذکر کر دیا اور مراد لفظ "البتہ" لیا۔ زمانہ نبوی میں جب کوئی شخص لفظ "البتہ" یوں کر ایک طلاق مراد لیتا

تو اس کا قول مان لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں کاتبی الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے ان الفاظ سے دی ہوئی طلاق پر تین طلاقیں کا حکم نافذ کر دیا۔ اُندانی مع اموری؛

احقر کے نزدیک اس توہمہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں تمام صحابہ کرام نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق کر لیا اور کسی ایک صحابی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اگر آپ کا یہ فیصلہ خود سافقت ایک نیا فیصلہ ہوگا۔ العیاذ باللہ۔ یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوتا تو ایک صحابی بھی اس فیصلے پر راضی نہ ہوتا، چہ جائیکہ صحابہ کرام کی پوری جماعت نے اس فیصلے سے اتفاق کر لیا، حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جو اس حدیث کے راوی ہیں اور حدیث ”رکانہ“ کے بھی راوی ہیں، ان کا فتویٰ بھی تین طلاقیں کے واقع ہونے کا ہے۔ (جیسا کہ اوپر تفصیل سے گزرا۔ نیز سنن ابی داؤد میں حضرت مجاہدؒ سے ایک حدیث مروی ہے، اس حدیث کی سند کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ سن کر خاموش رہے، حتیٰ کہ میں نے یہ گمان کیا کہ آپ اس کو رجوع کرنے کا فتویٰ دیں گے، لیکن آپ نے فرمایا:

﴿يَتَطَلَّقُ أَحَدُكُمْ فَبِرُكْبِ الْأَحْمَقَةِ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا ابْنَ عِمَّاسٍ، يَا ابْنَ عِمَّاسٍ، يَا ابْنَ عِمَّاسٍ، فَقَالَ: وَمَنْ يَقُولُ ذَلِكَ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا وَانْكَرَ لَمْ تَنْقُ إِلَهُهُ فَلَا أَجَلَ لَكَ مَخْرَجًا، عَصَيْتَ رَبَّكَ وَبَانَتْ مِنْكَ أَمْرُ انْكَرَ﴾

یعنی تم میں سے ایک آدمی حماقت پر سوار ہو کر چل پڑتا ہے، (اور اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دینے کے بعد پھر جاتا ہے اسے ابن عباسؓ اسے ابن عباسؓ جانا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ سے ڈرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کی راہ پیدا فرما دیں گے، اور تو چونکہ اطلاق کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا، اس لئے میں تیرے لئے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتا، تو اپنے رب کا مفرق ٹھہرا اور تیری بیوی بھی تجھ سے جدا ہو گئی۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ بدگمانی جائز نہیں کہ ان کے سامنے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فیصلہ موجود تھا، پھر بھی انہوں نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ مگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ایسا کیا ہے تو یقیناً ان کے سامنے واضح دلیل ہوگی۔ راوی حدیث اپنی روایت کے متعلق دو سروں سے بہتر جانتا ہے۔

چونکہ حدیث ”رکانہ“ کا تعلق ہے جس سے امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے، یہ حدیث سند احمد اور سند ابویعلیٰ میں مذکور ہے اور ابویعلیٰ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

لَا عَنْ اِسِّ عِبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالِ: طَلَّقَ  
رُكْنَانَهُ مِنْ عَمْرِو بْنِ اَمْرِاتِهِ ثَلَاثًا فِي مَجْلَسٍ وَاحِدٍ،  
فَقَالَ لِمَنْ مَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِنَّمَا تِلْكَ وَاحِدَةٌ  
فَارْتَجِعْهَا اِنْ شِئْتَ فَارْتَجِعْهَا

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رکانہ بن عمرو نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ایک طلاق ہے، مگر اگر چاہو تو رجوع کر لو، ایسے انہوں نے رجوع کر لیا۔

(سند احمد)

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق رکانہ کے واقعے میں جو روایات مروی ہیں ان میں حضرت ابیہارہا ہے، چنانچہ سند احمد کی روایت جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس میں یہ صراحت ہے کہ حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دی تھیں، اور دوسری روایت سنن ابی داؤد میں انہیں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لفظ "الْبَتَّةَ" سے طلاق دی تھی۔ اسی اضطراب کی بنیاد پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ اور علامہ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے "تمہید" میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (دیکھئے تحفیس الخیر للحافظ جلد ۳ صفحہ ۲۱۳ حدیث نمبر ۱۱۶۱۳)

اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی جو روایت ہے اس کو امام جصاص اور علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہما نے اسی سبب سے منکر قرار دیا ہے کہ یہ روایت ان لفظی روایوں کی روایت کے خلاف ہے جنہوں نے لفظ "الْبَتَّةَ" کے ساتھ روایت کی ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "تخفیس الخیر" میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

اور امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے سنن ابی داؤد میں اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے لفظ "الْبَتَّةَ" کے ساتھ طلاق دی تھی، اس لئے کہ انہوں نے اس روایت کی تخریج حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے اہل بیت کی سند سے کی ہے، اور کسی شخص کے اہل بیت اس کے قصہ سے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری (جلد ۹ صفحہ ۳۶۲) میں فرماتے ہیں کہ بعض روایوں نے لفظ "الْبَتَّةَ" کو طلاق ثلاثہ پر محمول کر کے "اطلقها ثلاثاً" کہہ دیا ہے۔ اس نکتہ کی رو سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلالوقوف ہو جاتا ہے۔

احقر کی رائے میں پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو "انت طلاقى البتة" کے لفظ سے طلاق دی، اور صرف ایک طلاق کی نیت کی۔ پھر حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس نیت کی تصدیق فرمائی اور ان کو دوبارہ ان خاتون سے نکاح کرنے کی اجازت دیدی۔ اور حدیث کے

الفاظ فارجمعہا ان شئت سے بھی پکی مراد ہے۔ لیکن بعض راویوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ لفظ "ابنتہ" سے مراد تین طلاقیں ہیں، حدیث کی روایت "طلّقہا ثلاثاً" کے الفاظ سے کر دی۔

بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے تو تین طلاقیں الگ الگ الفاظ سے دی تھیں لیکن بعض راویوں نے اس کو لفظ "ابنتہ" سے روایت کر دیا، تب بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق اس وقت تسلیم کیا جب حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر قسم کھائی کہ انہوں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے۔ چنانچہ ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور واری کی روایت میں ہے کہ:

﴿فأخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقال: والله ما أردت إلا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما أردت إلا واحدة، فقال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة لردّها إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی اور کہا کہ اللہ کی قسم! میں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: واللہ! تم نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے؟ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: واللہ! میں نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی ان کو لوٹادی۔ اس روایت میں دیکھئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ان کو دوبارہ قسم دی کہ ان کی نیت صرف ایک طلاق کی تھی۔ اور یہ بات ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ عہد رسالت میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ طلاق کے الفاظ ادا کرنے کے بعد یہ کہتا کہ

نکھار سے میری نیت تاکید کی تھی تو اس کی نیت قضاء سموع ہوتی تھی، اس لئے کہ وہ زمانہ جھوٹ اور دھوکے سے پاک زمانہ تھا، اگر تین طلاقوں کو علی الاطلاق ایک شمار کیا جاتا جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے پیرو کاروں کا خیال ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کو ایک طلاق کے ارادہ کرنے پر قسم نہ دیتے۔ اس لئے کہ پھر تو تین طلاق کے الفاظ بول کر ایک طلاق کی نیت کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔ (بلکہ نیت کے بغیر بھی ایک ہی طلاق واقع ہوتی) اور نہ ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کو قسم دینے کا کوئی فائدہ تھا، اس لئے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس میں نیت کی بھی شرط نہیں ہے بلکہ تین طلاق کے الفاظ بول کر تین کی نیت کرے تب بھی ان کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

زیادہ سے زیادہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نیت تاکید میں قضاء تصدیق فرمائی، یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بنیت تائیس بھی تین طلاقیں دے تب بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس کی اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہذا حدیث رکانہ سے استدلال درست نہیں۔

پھر امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکٹھی دی گئی تین طلاقوں کے لازم ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء کی دلیل نظری و اعتبار سے بھی بالکل ظاہر ہے، وہ یہ کہ مطلقہ ثلاثہ طلاق دہندہ کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کر لے، چاہے وہ تین طلاقیں متفرق طور پر دی گئی ہوں یا اکٹھی دی گئی ہوں۔ لہذا اور شرعاً اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اور ان دونوں صورتوں میں جس فرق کا تصور کیا جاتا ہے وہ فرق صرف ظاہری ہے، جس کو شریعت نے نکاح، علق اور اقرار کے باب میں بالاتفاق لغو قرار دیا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نکاح بیک کلمہ کسی سے یہ کہے کہ ”میں نے ان تین لڑکیوں کا نکاح تجھ سے



کر دیا۔ تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے جب دلی نکاح کسی شخص سے الگ الگ الفاظ میں یہ کہے کہ ”میں نے اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا نکاح تجھ سے کر دیا“ اور طلاق اور اقرار وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

جو حضرات انہی دی گئی تین طلاقیں کو ایک طلاق شمار کرتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم کھائے کہ ”احلف بالله فلا“ (یعنی میں تمہیں بار اللہ کی قسم کھاتا ہوں) تو یہ ایک ہی قسم شمار ہوگی، تین نہیں ہوں گی، تو پھر طلاق دینے والے کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کو قسم پر قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ فرق یہ ہے کہ طلاق دینے والا انشاء طلاق کرتا ہے اور شریعت نے طلاق کی آخری حد تین قرار دی ہے، لہذا جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ”امت طالق ثلاثا“ تو گویا اس نے یہ کہا ”امت طالق جمیع النطلاق“ جتنی تجھے تمام طلاقیں دینا ہوں۔ لیکن جہاں تک قسم کھانے والے کا تعلق ہے تو اس قسم کی کوئی آخری حد مقرر نہیں ہے۔ اس لئے طلاق اور قسم میں فرق ہے۔

اکذابی رحمہ اللہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طلاق ثلاثا کا مسئلہ بخیم ”متحدہ“ کے مسئلے کی نظیر ہے، چنانچہ متحدہ کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ”حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور میں اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور خلافت میں ”متحدہ“ کیا جاتا تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع کر دیا تو ہم اس سے باز آ گئے۔ اور دونوں مسئلوں میں راجع قول یہ ہے کہ ”متحدہ“ حرام ہے اور طلاق ثلاثا واقع ہوتی ہیں، اس لئے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی

ایک نے بھی ان دونوں مسئلوں میں اس اجماع کی مخالفت کی ہو۔ اور صحابہ کرام کے اجماع سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کوئی مانع تھا، اگرچہ بعض حضرات صحابہ پر یہ مانع پہلے مخفی تھا۔ لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں صحابہ کرام کے اجماع سے مانع سب پر واضح ہو گیا۔ لہذا اس اجماع کے منعقد ہوجانے کے بعد جو شخص اس کی مخالفت کرے گا، وہ اس اجماع کو توڑنے والا ہو گا۔ اور کسی مسئلے میں اتفاق کے ہو چکنے کے بعد کوئی شخص اس میں اختلاف کرے تو جمہور کے نزدیک اس کا اختلاف کرنا معتبر نہیں۔ (امتد اعلم بالصواب)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جھنگے کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب  
محمد عبدالقدوس

میمن اسلامک پبلشرز

## (۶) جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف ”تکملة فتح العلمہ“ کا حصہ ہے، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبدالمتنم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

﴿سبحن﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## جھینگے کا شرعی حکم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على  
رسوله الكريم. آمين

”جھینگے“ کو عربی زبان میں ”روبيان“ یا ”اوبیان“ کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام ”جبری“ ہے اور انگریزی میں اسے Prawn یا Shrimp کہتے ہیں۔  
ائمہ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے پاس تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ پھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا پھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن درید نے بھرة اللغات میں کہا کہ: واربيان صرّب من السمك  
”اربيان (جھینگا) پھلی کی ایک قسم ہے“۔ (جلد ۲ صفحہ ۴۴)

لغت کی مشہور کتاب قاموس وتاج العروس میں بھی جھینگے کو پھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ۱ صفحہ ۱۳۶)

اسی طرح علامہ امیری نے اپنی کتاب ”حیوة الجنان“ میں لکھا کہ: الروبيان هو سمك صغير جدا احمر۔ ”جھینگا بہت چھوٹی پھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے“۔ (جلد ۱ صفحہ ۴۷)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ مادیہ وغیرہ۔ علامہ شیخ الشارح حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب

”مسک کے کچھ خواص لازمہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوئے کہ ان کے انتقام سے سمیت ختمی ہو جائے، اب مدار صرف مدول جھرن کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس حیرۃ المیوان و میری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی بادث ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے: طرہ بیان ہو سکتا صغیر جدا۔ بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے مسک (مچھلی) ہونے میں بالکل اطمینان ہے۔ ولعل فله بعدت بعد ذلک امر۔ واللہ اعلم۔“ (ادارہ الفتاویٰ جلد ۳ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین ”جینیٹک“ کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک ”جینیٹک“ پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے، ان کا کہنا ہے کہ جینیٹک کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔ ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

”هو حیوان ذو عمود فقری يعيش فی الماء و یج  
 بهو امانه و یتنفس بخلصنه“  
 ”وہ رینگہ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں  
 سے تیرتا ہے اور گھبروں سے سانس لیتا ہے۔“

(انسائیکلو پیڈیا آف بریٹیکا ۱۹۵۷/۳۰ مطبوعہ ۱۹۵۷ء)

اس تعریف کے رو سے جینیٹک مچھلی میں داخل نہیں ہے، کیونکہ جینیٹک میں رینگہ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جینیٹک گھبروں سے سانس لیتا ہے۔ تیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔

① الحیوانات الفقریة (Vertebrato)

② الحیوانات غیر الفقریة (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے پچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا (۶/۲۳۱-۲۳۳ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے، نیز یہ قسم تمام چھل والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں پچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

﴿حیوان من خلق الماء وآخر رتبة الحيوانات الفقرية دمه اجمرو يتنفس في الماء بواسطة عياشيم وله كائنات الحيوانات الفقرية هيكل عظمي﴾

”پچھنی پانی میں رہنے والا جانور ہے، ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے، اس کا خون سرخ ہے، ناک کے پانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ذہانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے“۔ (دائرۃ المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید دہدی نے پچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿المسکد من الحيوانات البحرية وهو يكون الرتبة الخامسة من الحيوانات الفقرية دمه بارد احمر. يتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة عياشيمها وهي صلبة باعضاء تمكنها من المعيشة دائما في الماء وتعمر فيه بواسطة عوامات وبعضها عوامات واحدة﴾

”پچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے



جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا  
سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خلیہ کے ذریعہ وہ  
سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد  
سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے  
پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک  
فی پر ہوتا ہے۔"

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا  
اس لئے مچھی سے خارج ہو جاتا ہے کہ جھینگے میں ریزہ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر  
ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت  
میں حنفیہ کے اصل مذہب کے مطابق یہ کھانا جائز نہیں ہو گا۔ لیکن یہاں سوال یہ  
پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی  
تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا  
اعتبار کیا جائے گا؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں  
مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہو گا، کیونکہ حدیث میں مردہ  
سمندری جانوروں سے مسک (مچھلی) کا جو اثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا  
گیا ہے لہذا کسی جانور کے مسک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف  
معتبر ہو گا۔ حرجہ اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید، فیروز آبادی، زبیدی اور  
دیرری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے "علم حیوان" کی  
بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے  
کھانے کو منوع قرار دیا۔ اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق  
جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا، انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، افنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت بیعت کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں ہے، بالخصوص ایک۔ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیعت کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے۔ لہذا پھر بھی عید کا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب، زیادہ احتیاط اور زیادہ اولیٰ ہے۔  
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَوْلَى

# بیع بالتعاطی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



نائب و رئیس  
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

### (۷) بیع بالتعاطی کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے  
 کویت میں "بیت النمویل الکویتی" کی طرف  
 سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔  
 اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کر دیا۔ جو پیش  
 خدمت ہے۔

﴿میں﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تعالیٰ اور استجرا کا حکم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى  
اما بعد

اس اجلاس میں جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے، وہ ہے بیع التعالیٰ اور بیع الاستجرا اور یہ کہ آسمانی بینکوں کے معاملات میں اور موجودہ دور میں بیع کی جدید صورتوں میں ان دونوں سے کس طرح کام لیا جائے؟ لہذا پہلے ان دونوں بیوع کے معنی اور تفریق اور ان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کو بیان کریں گے۔ اور پھر ہم ان دونوں کو جدید معاملات پر تطبیق دینے کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ واللہ سبحانه هو الموفق والمعین۔

## البيع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عائدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عائدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعل اس بیع کو قبول کر لے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دیدو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہو اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عائدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہو دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں، اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عائدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو ”بیع تعاطی“ یا ”بیع معاوضہ“ کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ ولایت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مشہور تدبیب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتا ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے۔  
لہذا اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ لیکن ان کا مشہور مذہب ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور  
نقیس اشیاء میں بیع تعاطی جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سراج اور روایتی رحمۃ  
اللہ علیہما کا قول ہے۔ (منہج المحتاج للشرعی فتح ۳/۲)

حنفیہ میں سے امام کرمی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

(فتح القدیر ۵/۵۹۱)

جن چیزوں میں بیع تعاطی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاطی جائز ہے، ان  
کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔

چوتھا قول یہ ہے کہ جو لوگ ”بیع معاظاہ“ سے واقف ہیں جیسے عام آدمی  
اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاظاہ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاظاہ سے  
پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔

(منہج المحتاج ۳/۲)

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب رائج یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ بیع  
منعقد ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضا مندی کے ساتھ ملے پائے۔ مذہب  
جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل  
کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی و شافی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس  
کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات  
مثلاً ”قبض“ ”احراز“ اور ”تفریق“ کے سلسلے میں عرف کی  
طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے  
لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے چنانچہ عرف کے  
ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاریوں میں اس طرح سے بیع



کا احکام کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیعہ کے ہاں جو اس میں ایجاب و قبول کا استعمال ثابت اور مقبول نہیں، اگر ایجاب و قبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور قنوت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلوئی پایا جاتا ہے، لہذا اگر بیع کے اندر ایجاب و قبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہو تا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم نقل نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہو تا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر جان کھانے کی فہمت آجاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس ہمارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیچ بھجی تھیں  
 کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی  
 نے بھی بیچ کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس  
 کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح بہہ ہدیہ، صدقہ و خیرہ  
 میں بھی ایجاب و قبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ  
 ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ  
 کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا  
 منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت  
 میں جوش اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کئے  
 گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن  
 حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے  
 کو اولیت دیتے تھے۔ (مشق غیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی  
 ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں  
 کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ  
 ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ  
 ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول  
 فرمالیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا  
 جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو  
 اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر  
 کھاتے۔

حضرت سلم بن رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی  
 ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حق دار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھائیں، آپ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ کھجوریں آپ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ کھجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بسم اللہ“ پڑھی اور ان کو کھایا۔ دیکھئے: ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے ”ایجاب“ کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب و قبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ ”معاطاة“ کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہو گیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہوتا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہو گیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آجاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر امور حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہذا جب ایجاب و قبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھادہ تو یا تعالیٰ وغیرہ پائی جائے جو آپس کی

رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاء تاؤ یا  
تعاظمی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے  
کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ  
صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔ (ذلفی لابن قدامت: ۵۶۱/۳)

## اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراجمہ کے معاملات میں

### ”تعاظمی“ کے جواز کی حد

بہر حال، یہ تو بیوع میں ”تعاظمی“ کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور  
فقہاء کے نزدیک تعاظمی جائز ہے جس کے وہاں کل بیچے غلام ابن قدامت رحمۃ اللہ علیہ  
کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ”تعاظمی“ سے  
صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی  
قہاست لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں ”تعاظمی“ سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی  
شرعی قہاست لازم آجائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کا کسی ناجائز معاملے کے  
ساتھ اشتباہ لازم آجائے، تو اس صورت میں ”تعاظمی“ سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی  
سے یہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ آئین اسلامی بینکوں میں جو عقود مراجمہ تعاظمی کے ذریعہ  
انجام دیے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سلاٹن یا آلات یا مشینری  
وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان  
اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء  
پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مراجمہ موجدہ پر گاہک کو  
فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء  
خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار

سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید نو، جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مراجمہ مزاحمت کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کر دے، اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے از سر نو بینک کو ذریعہ (مذہب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوٹ کو قبول کرے۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اقتدار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مراجمہ کا معاملہ ”تعاہلی“ کی بنیاد پر ہو جائے اور از سر نو دوبارہ مذہب و قبول کی ضرورت نہ ہو، لہذا جس وقت گاہک اس سہولت پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز ”تعاہلی“ کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔

”تعاہلی“ اگرچہ اصلاً بڑا ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے مراجمہ للامو مالشواء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہذا ان قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے، اب ان دونوں کے درمیان جوہری لرق پکنا ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد ”میسے کا بھاد“ ہے۔ چنانچہ بینک اسی ”بھاد“ (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی فخر مول لئے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جب کہ ”مراجمہ“ کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سہولت جو رہا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمن میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مراجمہ کے اندر اس سہولت پر

کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرتی چاہئے جس میں وہ سامان بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہو گا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع دبیح منہم یضمن میں داخل ہو کر بیض حدیث حرام ہو جائے گا۔

لہذا اگر ہم مزاجہ کے اندر بھی "تعالیٰ" کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے لئے لے لیا۔ اسی وقت خود بخود تعالیٰ کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان اپنی بیع مکمل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مزاجہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دی ہے اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا فطرہ مول لئے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کر دیا۔

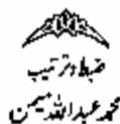
زیر بحث مسئلے میں "تعالیٰ" کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ "تعالیٰ" کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذوق دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعالیٰ کی بنیاد پر عقد مزاجہ جائز نہیں ہے۔



# بیع الاستخرا کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میمن اسلامک پبلشرز



### (۸) بیع الایستجار کا حکم

یہ مقالہ ”بیع بالتعاطی“ کا حصہ ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا۔ یہ مقالہ ”بحوث“ میں شائع ہو چکا ہے۔ اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کر دیا۔

﴿سین﴾

## بیع الاستجرار

فقہی اعتبار سے ”بیع الاستجرار“ ”استجرار المال“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متاخرین کی اصطلاح میں ”بیع الاستجرار“ یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء و قافضاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب و قبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر ”بیع الاستجرار“ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ سالانہ کی قیمت بعد میں دی جائے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ سالانہ کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے درمختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

﴿ما يستجره الانسان من البتاع اذا حاسبه على  
اشمانها بعد استعمالها﴾

یعنی ”بیع الاستجرار“ یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کر لے کہ جب بھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوائے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب و قبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا

ہے اور پھر ایک ملا کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، بیسے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص ایک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہوئی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کر لی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن بچوں کے ساتھ بیع منعقد ہوئی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے درمیان نہ تو بھاؤ تازہ ہوتا ہے اور نہ ہی ثمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوئی جب بیسے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہیں خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے ”بیع الاستبراء“ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿فَمَا إِذَا اخَذَ مِنْهُ شَيْئًا وَلَمْ يَعْطِهِ شَيْئًا، وَلَمْ يَنْتَظِرْ  
بِبَيْعِ بَلْ نَوِيَا اخْذَهُ بِشَيْءٍ الْمَعْنَانِ، كَمَا يَفْعَلُهُ كَثِيرٌ مِنَ  
النَّاسِ، لِهَذَا بَاطِلٌ بِإِخْلَافٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِبَيْعٍ لَفْظِيٍّ وَلَا  
مَعَاطَاةٍ، وَلَا يَعْدُ بَيْعًا فَهُوَ بَاطِلٌ، وَلْيَعْلَمْ هَذَا وَلْيَحْشُرْ  
مَنْهُ، وَلَا تَغْتَرِ بِكَثْرَةِ مَنْ يَفْعَلُهُ، فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ  
يَأْخُذُ، الْحَوَائِجَ مِنَ الْبَتَّاعِ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ مِنْ غَيْرِ مَبَايَعَةٍ  
وَلَا مَعَاطَاةٍ ثُمَّ بَعْدَ مَرَّةٍ يَأْخُذُ سَبْعَ وَعِصْفَةَ الْعَوَاضِ، وَهَذَا  
بَاطِلٌ بِإِخْلَافٍ لِمَا ذَكَرْنَاهُ﴾

(المجموع شرح المہذب: ۱/۴۳۱)

”یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بیع اور مشتری) زبان سے بیع

کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کر لیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاوضہ میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جاتا ہے، دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وفایاً بیع لفظی اور معاوضہ کے بغیر بیعی ضرورت کی اشیاء بیٹے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار کو ان اشیاء کا معاوضہ دے دیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”بیع تعاطی اور استجرار“ کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ ذہن نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے، ان میں سے ایک امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں چنانچہ علامہ ربلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿وما الا استجرار من ابتاع لباطل اتعافا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة علی ان الغزالی سامح فیه ایضا بناء علی جواز المعاوضة﴾ (نہایہ الخراج للربلی ۳/ ۳۶۸)

”کسی دکاندار سے تموڑا تموڑا لینا یہ بلا اتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر مرتبہ قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بیع معاوضہ کے جواز کی بناء پر اس میں بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔“

علامہ شریعی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿واخذ الحاجات من البائع يقع على صريبن  
احدهما ان يقول: اعطني بكذا اللحم او خرا مثلا  
وهذا هو الغالب ليدفع اليه مطلوبه فيقبضه ويرضى  
به ثم بعد مدة يحاسبه ويؤدى ما اجتمع عليه. فهذا  
محزوم بتسحته عند من يجوز المعاطاة فيما اراد.  
والثاني: ان يلتمس مطلوبه من غير تعرض لشن  
كما عظمى رطل خبز اولحم مثلا فهذا محتمل وهذا  
ما زاي الغزالي ابا حته ومنعها المصنف (يعني النورى  
رحمه الله)﴾ (مغني المحتاج: ۲/۴)

”یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا  
ہے: ایک یہ کہ خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت  
یا روٹی دیدو۔ عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا  
اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دیتا ہے اور خریدنے والا اس چیز پر  
قبضہ کر کے اس پر رضا مندی کا اظہار کرتا ہے، پھر کچھ مدت  
کے بعد اس کا حاسب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا تمہیں واجب  
انداؤں رقم ادا کرتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع  
معاطاة کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت یقینی  
طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کئے بغیر  
دکاندار سے اپنی مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ  
مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دیدو (چنانچہ بیچنے والا اس کو  
مطلوبہ اشیاء دیتا ہے) اس صورت کے چار ہونے میں احتمال  
ہے، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواز کے قائل ہیں:

اور مصنف (یعنی علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

مالکیہ کی کتب میں ”بیع الاستحرام“ کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں تحریر فرماتے ہیں:

ولا بأس ان يبيع الرجل عند الرجل درهما ثم يأخذ منه برقع او ثلث او يكسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم يكن في ذلك سعر معلوم وقال الرجل: آخذ منك بسمركل يوم، فهذا لا يحل لانه غرر بقل مرة ويكسر مرة ولم يفترقا على بيع معلوم

(موطا امام مالک: جامع بیع العمام)

”اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خریدے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حسب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ قیمت قطعی بڑھتی رہتی ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے تعین کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی ہے)۔“

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک ”استحرام“ کے ناجائز ہونے کی وجہ قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک خیال کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلح "المکنت والفوائد الخسبة" میں فرماتے ہیں:

﴿قال ابو داؤد فی مسائلہ باب فی الشراء ولا یسمى الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل یبعت الی البقال فیأخذ منه الشئ بعد الشئ، ثم یحاسبه بعد ذالک قال: ارجو ان لا یكون بذلک بئس۔ قال ابو داؤد: وقیل لأحمد: یمکن البیع ساعثذ؟ قال: لا۔﴾

قال الشیخ تقی الدین: وظاہر هذا انهما اتفقا علی الثمن بعد قبض المبیع والتصرف فیہ۔ وان البیع لم یمکن وقت القبض، والمسا کان وقت الحساب وان معناه صحة البیع بالمجر۔ ﴿

(مسووعہ الفقہ الاسلامی ۵/۳۰۵)

امام ابو داؤد ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خرید جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حاسب کر لیتا ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔

شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں حقاقدین نے بیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کر لیا تھا اور یہ بیع صحیح ہے

قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوئی بلکہ حسب کتاب کے وقت منعقد ہوگئی اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گا۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنا کے نزدیک "بیع الاستحجار" کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے لہذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہو گئیں۔ جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متاخرین حنفیہ نے "بیع الاستحجار" کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اگرچہ وکلاء سے سامان لینے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

﴿ما يستجره الانسان من البئاع اذا حاميه على  
المانها بعد استهلاكها جازا مستحسنا﴾

دارمختار مع رد المحتار ۵۱۲/۴

"انسان وکلاء سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ مستحسن و جائز ہے۔"

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ومما تسامحوا فيه راجع جوه عن هذه القاعدة مافى  
القنية: الاشياء التى تؤخذ من البئاع على وجه  
التخرج كما هو العادة من غير بيع كالعقد والصلح  
والزيت ونحوها لم اشترها بعد ما انعدمت صبح اه  
فيحوز بيع المعدوم هنا﴾ الجرار/۱/۵ ۲۵۹/۵

بیع کی وہ صورت جس میں غنا حنفیہ نے تسلیم سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو "قنیہ" میں مذکور ہے اور یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادتاً



لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں بے دال، نمک، تیل وغیرہ اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں "معدوم" کی بیع جائز ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک "بیع الاستبراء" استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارت کے مطابق کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ "بیع الاستبراء" جس میں قیمت پہنے اور کروی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات، فقہاء بیع تعالیٰ کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک "استبراء" کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع "عاطلی" کے طور پر اسی وقت بیع معتقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیع کا حساب آخر (مینے) میں اٹھا ہو جائے گا، اس صورت میں نہ تو ضمن مجبوں کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استبراء کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنبلیہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سیرج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استبراء کا جواز ایجاب و قبول کے تلفظ پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ "عاطلی" میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت و شنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہو جائے کہ مشتری جس روز

جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع الائمہ مجزبر کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا کسی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔ (ردالمحتار ۴/۵۲۹) لیکن مسلک شافعیہ اور حنبلیہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

وَحَسْبِيَ الْإِمَامُ رَافِعِيُّ وَجَهًا تَالِيَانَا بَصَحَ مَطْلَقًا لِمَتَمَكَّنَ  
مِنْ مَعْرِفَتِهِ كَمَا تَلَوْا لِحَالِ بَعَثَ هَذِهِ الصُّبْرَةَ كُلَّ صَاعٍ  
بِدَرَاهِمٍ بَصَحَ الْبَيْعُ وَإِنْ كَانَتْ جُمْلَةُ الشَّمَنِ فِي الْحَالِ  
مَجْهُولَةً وَهَذَا ضَعِيفٌ شَاذٌ

”امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ڈھیر کی کل قیمت مجہول ہے۔ البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔“ (المجموع شرح المہذب ۱۳۶۲/۹)

جہاں تک حنبلیہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ (الانصاف للرداوی ۴/۳۱۰) اور قبل میں ہم علامہ تقی الدین رحمۃ

اللہ علیہ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (علامہ الموقنین ۳/۴)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی مضبوط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ "بازاری بھاؤ" پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ "بازاری بھاؤ" (جبکہ عائدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور ناپائیدار ہے، لہذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ضمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مغضی الی التزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی لفظی یا جملے کا بھی احتیاج نہیں رہتا۔ لہذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاؤ" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت قیمت کے سلیطے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا ہی قیمت بیان کر دینے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے

کی جو منہی الی التزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن تہم رحمۃ اللہ علیہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿وَمَا لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ بِهِ: الْبَيْعُ بِقِيَمَتِهِ﴾ اور بما حمل بہ  
اور بما ترید اور تحب اور اس مالہ اور بما اشتراہ اور بما  
ما اشتري فلان لا يجوز ..... وكذا لا يجوز بمثل  
ما يبيع الناس الا ان يكون شيئا لا يفتاوت كالحبوب  
واللحم ﴿ان القدر مع الكفاية﴾ ۴۶۷/۵

وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ  
میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت  
پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر  
فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم  
پسند کرو، یا اس کے واسطے کہ اس مال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس  
قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر  
فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔

اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں  
اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید  
و فروخت کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں  
فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔

علامہ ابن علیہ ینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب "التمیز المفائق" سے نقل  
کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا:

﴿وخرج ايضا مالوكان الثمن مجهولاً كالببيع بقيمته  
اور بما اشتراہ اور بما اشتري فلان .....  
ومنہ ايضا مالو بامع بمثل ما يبيع الناس الا ان يكون

”اور اس حکم سے وہ بیچ بھی خارج ہو گئی جس میں ٹخن مچھل ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیچ کرنا، یا اس کے رائے امدل پر بیچ کرنا، یا اس قیمت پر بیچ کرنا جس پر بیچنے والے نے اس کو خریدا تھا، یا غلام شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا، وہی قیمت پر بیچ کرنا.....“  
... اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بیچ یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیچ اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف دکانیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔“

میرے خیال میں یہ رائے امدل سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی چھالت ٹخن جو مضی الی الزواع ہو، بیچ کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیچ جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت شکل کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کس نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھلاؤ کی بنیاد پر ان اشیاء میں ”بیچ الاستحراء“ بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں وہی خیال سے ڈال جاتا ہے کہ بیچنے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (رنیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کے رنیل پرائز اس طرح ٹکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں

کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہیں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے علم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر بیچ منعقد ہو جائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تعفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استجرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیچ الاستجرار کی دوسری قسم میں بیچ ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جس وقت مشتری بیچ پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لہذا اگر اس بیچ کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیچ منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

## بیچ الاستجرار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں

### ادا کی جاتی ہے

بیچ الاستجرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی مؤخر کرتے وقت عائدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عائدین لا پر دہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سلات پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مبہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ

ہے جو منہی انی انزع ہو سکتی ہے۔ اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مینے۔ آخر میں حساب کے تعین تک یہ بیع قائم رہے گی، البتہ متاخرین خفیہ فرماتے ہیں کہ جب مینے کے آخر میں تعین کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کر لیں گے تو اس وقت پہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تعین کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کر لے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تعین کے وقت عائدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری وکامدار سے جو اشیاء مینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے وہ ختم کر چکا ہے اور اب تعین کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوی کی بنیاد پر استحساناً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے اور بحر الرائق اور "الاشیاء والنظار" میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوں اور نہ ان کی بیع ہوگی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "تسلفات" یعنی لماک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تعین کے وقت بیع معدوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حائل میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ

چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان ملے ہو وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف ”مثلیات“ میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے ”قیامیات“ میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکل کا جواب یہ ہے کہ قیامیات میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استثنائاً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوشت وغیرہ ہونے آئے میں استثنائاً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں ”مثلیات“ میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی ذریعہ صحت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار میں ذکر فرمائے ہیں:

آخر کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ رائج ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکل کا تعلق ہے کہ اس میں ”بیع المعلوم“ لازم آئے گی تو کہ ناجوز ہے؟ تو اس اشکل کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معلوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کر چکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور ”بیع المعلوم“ کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ”غدر“ پایا جاتا ہے اور بعض اوقات بیع کے معلوم ہونے کی وجہ سے بائع اس بیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ ذریعہ صحت میں ”قرض“ موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو بیع پہلے ہی سپرد کر چکا ہے اور بیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ بیع اس انتفاع کے نتیجے میں فتم ہو گئی۔ لہذا تصفیہ کے



وقت اس بیع کو موجود فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور چنانچہ تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعین کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے ملک غیر میں تصرف کرنا ناجائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تعصیب کے وقت جب بیع درست ہوگئی تو اس رد ثقی کو تقدیراً اس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی مفسوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی مفسوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب مفسوبہ چیز کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا راجع قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے شئی مفسوبہ میں کئے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں مفسوبہ منہ غاصب کے لئے شئی مفسوبہ میں تصرف (اجازت کے ذریعہ) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔

۱۔ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مدب و رفتار کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شئی مفسوبہ میں اداء ضمان سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتقال کرنے کی حلت اداء ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہذا فوائد میں جو یہ نکلا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتقال حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک غیبت سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع غصب میں قبضہ کے بعد ملک غیبت ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا یہی حکم کہ ملک خود اس سے انتقال کرنے کو

لہذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان نو کرنے کے بعد شئی مفسوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ شئی غصب کی تھی، تو "بیع والا استجرار" میں سامان لینے والا بطریق ہوتی مالک بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور "بیع والا استجرار" کے اندر ضمان لینے والا گنہ گار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گنہ گار بھی ہوگا۔

بہر حال "بیع والا استجرار" "ضمان لعمدۃ" کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے "ضمان للتلفات" کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

### خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الا استجرار کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

① اگر مالک مشتری کو اشیاء کی قیمت اسی وقت یا دے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ نوازا کی بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متأخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداء ضمان کے بعد غصب موجب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔

(رد المحتار ۹/۱۱۹)

اس عبارت کے تحت غاصب رافضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مستند ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط اختیار مشتری ہو۔ اس صورت میں مستوفیاء کے وقت مشتری اس بیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہو جائے گا۔ (دیکھئے: التحریر المختار لموافقی ۹/۳۸۷)

ہونے پر اس تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتدلی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تعفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام بیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔

۱۰ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت بیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں رد و بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ بیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہو جائے گی۔

۱۱ اگر قبضہ کرتے وقت بیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنے فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تعفیہ کے وقت بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا اس بیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور دشمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات بیع کے اندر حلال ہو جائیں گے۔

### دشمن مقدم کے ساتھ بیع الاستجرار کرنا

بیع الاستجرار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو بیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے بیع قہوی قہوی کر کے وصول کرتا ہے، پھر بیع کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تعفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاستجرار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں دشمن معلوم ہو گا یا مجهول ہو گا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک خمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی خمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو ”خمن منخر“ کے ساتھ بیع الاستبراء کر سنے میں پائی جاتی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہو گا جو حکم وہاں تھا۔ لہذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس خمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو خمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس خمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟

اگر اس کو خمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور خمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ بیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا استئصال ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور استئصال کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ خمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور استئصال ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ ”بیع الاستبراء“ میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے اندر بیع سلم کی

شرائط نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں "استعمال" بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو گا ضمن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہو گا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متصور بھی ہے اور بیع الاستبراء کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ "بیع الاستبراء" کرنے والے وکالتدار اس رقم کو طیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم بیچنے والے کے حساب میں درج کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اچھل ہو گا کہ یہ ایسا قرض ہو گا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی۔ اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے متحقق کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی ناممکن ہوئی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے "استبراء" کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دیدی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ "رقم غنی الحساب" ہے اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی

ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے۔ لیکن یہ "علی الحساب" دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں "بیع لاحق" کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہو گیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جو تا خرید ناجائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے "بیع الاستحجار" کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فَقَالَ فِي الْمَرْوِ الْجَمْعِيَّةِ: دَفَعَ دِرَاهِمَ إِلَى عِبَّازٍ فَقَالَ:  
اَشْتَرَيْتَ مِنْكَ مَالَةً مِنْ خَبْزٍ، وَجَعَلَ يَأْخُذُ كُلَّ يَوْمٍ  
خَمْسَةَ اَعْنَاءَ، فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ وَمَا أَكَلَ فَهُوَ مَكْرُوهٌ لِأَنَّهُ  
اَشْتَرَى خَبْزًا غَيْرَ مَشَارَاتِيهِ فَكَانَ الْمُبِيعُ مَجْهُولًا وَلَوْ  
اَعْطَاهُ دِرَاهِمَ وَجَعَلَ يَأْخُذُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَةَ اَعْنَاءَ  
وَلَمْ يَقُلْ فِي الْاِبْتِدَاءِ اَشْتَرَيْتَ مِنْكَ يَجُوزُ وَهَذَا حَالٌ  
وَأَنَّ كَانَتْ فِيهِ وَقْتُ الدَّفْعِ الشَّرَاءُ لِأَنَّهُ بِمَجْرَدِ النِّيَّةِ لَا  
يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ رَأْيًا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ الْآنَ بِالْعَاطَى وَالْآنَ  
الْمُبِيعُ مَعْلُومٌ فَيَنْعَقِدُ الْبَيْعُ صَحِيحًا أَهْ قُلْتُ:  
وَوَجْهُهُ أَنَّ ثَمَنَ الْخَبْزِ مَعْلُومٌ فَإِذَا انْعَقِدَ بَيْعًا بِلَا عَاطَى

وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فكذلك اذا تاخر دفع  
الثمن بالاولیٰ ﴿۱۳﴾ اور دائرہ ۱۳

دولالہ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ٹائپائی کو درام  
دے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو کلو روٹیاں خریدتا ہوں،  
پھر اس ٹائپائی سے پوسہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں تو  
یہ بیع خاصہ ہو گئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ  
اس نے غیر مثالیہ روٹیاں خریدیں، لہذا بیع بھول ہو گئی۔  
اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ درام دے دیے اور پھر اس سے  
پوسہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں اور درام دے دینے وقت  
یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس  
صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال  
ہو گا اگرچہ درام دینے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس  
لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منع نہیں ہوتی، اور اب یہ  
”بیع تعالیٰ“ ہو جائے گی اور بیع بھی معلوم ہوگی، لہذا یہ بیع  
درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ  
یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لینے وقت  
”بیع بالتعالیٰ“ منع ہو گئی جبکہ مشتری شمن پہلے دے چکا ہے، تو  
جس صورت میں مشتری شمن بعد میں دے گا تو اس صورت  
میں بطریق اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔

”الاشیاء والنظار“ میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لَوْ وَهَبَهَا لَوَاحِدٍ مِنَ الْأَرْزِ وَالْعَدَسِ وَمَا أَشْبَهَهُ وَقَدْ كَانَ  
دَفْعُ الْيَدِ دَيْنًا مَثَلًا لِيَتَّفِقَ عَلَيْهِ لَمْ يَخْتَصِمَا بَعْدَ  
ذَلِكَ لَمْ يَحْتَمِمْ هَلْ تَغْيِيرُ قِيَمَتِهِ يَوْمَ الْاِخْتِازِ اَوْ يَوْمَ

الخصومة: "خالف في النعمة تعتبر يوم الاحد"

(ذکار ابن عابدین رضی اللہ عنہما)

اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لیے اسے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تاکہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے۔ پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو گیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصوصیت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصوصیت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ "نعمہ" میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "نعمہ" سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

لَاؤ لَا بَأْسَ بِنَصْعِ الرَّحْلِ عِنْدَ لِرَجُلٍ دَرَاهِمًا ثَمَّ بَا حَذَّ  
مَهْ بَرِيعٌ أَوْ بَسَلٌ أَوْ كَسَرٌ مَعْنُومٌ سَلْعَةٌ مَعْنُومَةٌ

(مسند امام مالک، جامع بین الضعاف)

اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص سے دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے ستر معنوم کے بدلے کوئی چیز خریدے۔

ابن مہرات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن الاخر کے ساتھ "تجرار" ہوتا ہے اسی طرح ثمن مقدم اور چوتھی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاقرار ہوتا ہے اور یہ رکن بیع ہونے تک ہائے کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا بیع کے



شمن کے ساتھ متفقہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی۔ اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے بل سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے باہر اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ مدعا ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتہ رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

### بینکنگ کے معاملات میں "استجرار" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "استجرار" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آج کل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں مراہجہ، اجارہ، مضاربت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "استجرار" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو انجینئرز بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "استجرار" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلائرز" کے ساتھ "استجرار" کی بنیاد پر مراہجہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر تقریباً ان سے مختلف سالانہ اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سالانہ خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی ٹاکب شرعی مراہجہ کرنے کے لئے آئے تو اس

وقت بینک "استجراہ" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو "مراجہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "استجراہ" کے مشابہ ایک معاہدہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مراجہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس ملین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک ملین کی اشیاء خریدے اور پھر سال کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ اگر یکسٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سامان بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ "استجراہ بشمن مؤخر" کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا ضمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں "بیع التعالیٰ" کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے "بیع التعالیٰ" کی بحث میں بیان کیا تھا کہ "مراجہ" کے معاملہ میں "تعالیٰ" کو جبری کرنا اس معاملے کو "ربا" کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے محدود مراجہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل عقد بیع کر لیں تاکہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمن میں آجائے اور بینک کے لئے اس پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ "عقد مراجہ" میں "استجراہ" کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

# مضار بہ سرفلیکس

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



منہج انجینئر  
محمد عبداللہ میمن

میں اسلامک پبلشرز

### (۹) مضاربہ سرشیکلیش

یہ مقالہ ”سندات المقارضة“ کا ترجمہ ہے جسے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ، کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سمینار میں پیش فرمایا، حضرت دلا کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف عثمانی زید مہدٰ نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا، عربی مقالہ ”بصوت“ میں شائع ہو چکا ہے۔

﴿سین﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مضاربہ سرٹیفکیٹ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد  
النبي الامين، وعلى اله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم  
باحسان الى يوم الدين۔

اما بعد

اس اجلاس کے لئے جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے۔ وہ اگرچہ "قرض  
سرٹیفکیٹ" کو منسوخ کرنے سے متعلق ہے کہ ان کو کسی طرح ختم کیا جائے؟ لیکن  
اس موضوع پر بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم "قرض سرٹیفکیٹ" کی  
حقیقت اس کی اہمیت، اور اس کی نقیض حیثیت کا بھی جائزہ لیں۔ تاکہ ان  
سرٹیفکیٹ کو منسوخ کرنے کا مطلب واضح ہو جائے۔ اور ان سرٹیفکیٹس کی شرعی  
حیثیت بھی واضح ہو جائے۔

## مضاربہ سرٹیفکیٹ

سندات معاوضہ (یعنی مضاربہ سرٹیفکیٹ) کا تصور درحقیقت ان سودی قرضوں  
کے سرٹیفکیٹ کے شرعی بدل کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو عصر حاضر کے بینک اور  
تجارتی کمپنیاں جاری کرتی ہیں، سب سے پہلے ہم ان سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹ  
درستائزات کا جائزہ لیتے ہیں۔

## سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس

سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس درحقیقت وہ دستاویزات ہیں، جو ان قرضوں کا ثبوت ہیں جو مختلف کمپنیاں عام لوگوں سے متعین سودی کفے کی بنیاد پر قرض لیتی ہیں، اور یہ دستاویزات آگے فروخت کے قابل بھی ہوتی ہیں، البتہ انہیں منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

کمپنیاں کو اس قسم کے دستاویزات جاری کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ بعض اوقات کمپنیوں کو اپنے منصوبوں کی تکمیل یا توسیع کے لئے شیراز کے اجراء کے بعد مزید سرمایہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اس وقت کمپنی نئے حصص جاری کرنے کے بجائے عوام سے (سرمایہ) قرض لیتی ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے دستاویزات جاری کرتی ہے، ان دستاویزات کو "سندات" یا "بانڈز" کہا جاتا ہے اور کمپنی نئے حصص اس لئے جاری نہیں کرتی کہ مزید حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کی حُریت کی نسبت میں کمی آجاتی ہے، مثلاً پہلے کمپنی میں ایک لاکھ روپے کا سرمایہ لگا ہوا تھا، جس میں سے کسی نے دو ہزار روپے کے شیراز لئے تھے، تو اس کی شرکت کی نسبت دو فیصد تھی، اب اگر کمپنی ایک لاکھ روپے کے مزید حصص جاری کرے تو کمپنی کا سرمایہ دو لاکھ روپے ہو جائے گا، اور ۲ ہزار کی نسبت دو لاکھ سے ایک فیصد (۲%) رہ جائے گی، اس طرح نئے حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کا نقصان ہوگا، جس کی حصہ دار اجازت نہیں دیں گے، لہذا کمپنی اس دوسرے طریقے سے قرض حاصل کرنے کا بندوبست کرتی ہے۔

اس کے علاوہ دوسری طرف اس سہولت سے عوام الناس کو بھی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ وہ اپنی روزمرہ کی بچتوں کو اپنے مستقبل کی متوقع حاجت کے لئے یا تو گھروں میں محفوظ رکھتے تھے، یا بینکوں میں جمع کراتے تھے، لیکن ان کی خواہش یہ ہوتی تھی کہ اپنے سرمایہ کو اجتماعی نفع بخش کاموں مثلاً ملکی پیداوار یا بڑی بڑی تجارتوں میں

لگائیں، اگر وہ اس خواہش کی تکمیل کی خاطر اپنا سرمایہ بڑے بڑے صنعتکار یا تاجروں کو بطور قرض دیتے تو یہ خدشہ بھی لگا رہتا کہ مستقبل میں اپنے سرمایہ کی واپسی میں کہیں مشکل اور دشواری پیش نہ آئے، اس وجہ سے وہ اپنی خواہش کے باوجود قرضہ دینے سے ہچکچاتے تھے، اس مسئلہ کے حل کے لئے ماہرین اقتصادیات نے یہ بانڈز اور سرٹیفکیٹ کا طریقہ وضع کیا، تاکہ سرمایہ داروں کو قرض دینے کی حوصلہ افزائی ہو، اور ان کی رقم ہر قسم کے اندیشوں سے محفوظ ہو جائے، ان بانڈز کے ذریعہ انہوں نے ایک طرف تو سرمایہ داروں کو مستحق سود کی کشش دلا کر قرض دینے پر آمادہ کیا اور دوسری طرف ان بانڈز کی اوپن مارکیٹ میں خرید و فروخت کو ممکن بنادیا، تاکہ اس کے ذریعہ سرمایہ کار جب چاہیں اپنا سرمایہ واپس لے لیں، اور اسے اوپن بازار میں ایسے بازاری نرخ پر فروخت کر دیں، جو اکثر اوقات اس کی قیمت (Face value) سے زائد ہوتی ہے، اور جس سے سرمایہ داروں کو مزید نفع مل سکتا ہے۔

اس طرح جدید معاشی نظام نے لوگوں کو پیداواری مقاصد کے لئے سرمایہ کاری کرنے کا ایک محفوظ طریقہ فراہم کر دیا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ درحقیقت یہ طریقہ سودی قرض پر مبنی ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامیہ اس کی اجازت کسی طور پر نہیں دے سکتی، اور اس کے علاوہ اس میں اور بہت سے شرعی اور اقتصادی مفاسد بھی ہیں، جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض اسلامی ممالک کے مسلمانوں نے غور و فکر کر کے اس قسم کے بانڈز کا ایک شرعی بدلہ مفاد بہ سرٹیفکیٹ (مستندات القرضہ) کی صورت میں نکالا، جس کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

”مقارضہ“ یا ”قرض“ اسلامی فقہ میں مشہور عقد ہے جس میں سرمایہ کار (رب المال) اپنا سرمایہ کسی تاجر (یعنی مضارب) کو دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ وہ تجارت کرے اور اس سے جو نفع حاصل ہو، وہ باہمی طے کردہ شرح سے دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے، اسی عقد کو ”مضاربہ“ بھی کہا جاتا ہے، اسی عقد مضاربہ



کی دستاویزات اثبات شدات سے تعبیر کیا جاتا ہے، اجوری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان شدات کے حامل لوگوں اور شدات جاری کرنے والے کاروباری ادارے کے درمیان مضارب کا عقد ہو جائے، اور حامل شد کو محدود نفع کے بجائے یہ ملے ہو کہ اگر کمپنی کو نفع ہوا تو اس کو ملے شد، تا سب سے نفع دیا جائے گا۔

بعض اسلامی محاکم نے ان شدات کے سلسلے میں کچھ خصوصی قوانین نافذ کئے ہیں: اس بحث میں ہم پہلے ان قوانین کا جائزہ اور ان کا عملی ناکام پیش کرتے ہیں، تاکہ اس کے بارے میں حتمی طور پر حکم شرعی بیان کرنا ممکن ہو۔ اس کے بعد ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں ایک ناکح عمل بطور تجویز پیش کریں گے۔

اس وقت ہمارے سامنے در مسودہ قانون ہیں: ان میں سے ایک حکومت اردن کا قانون ”مضاربہ سرٹیفیکیشنس نمبر ۱۰-۱۹۸۱ء ہے۔“ اور دوسرا قانون ”قانون اشراکات المسامہ ۱۹۸۷ء ہے۔“ اس قانون کو اسلامی جمہوریہ پاکستان نے جاری کیا ہے۔ اس قانون میں ان ”سرٹیفیکیشنس“ پر ایک مستقل بحث ”شہادت المسامہ الموجلہ“ (Participation Term Certificate) کے نام سے موجود ہے۔

## اردنی قانون

حکومت اردن کے ہنری کردہ شدات المقارضہ کی تفصیل محترم جناب ڈاکٹر عبدالسلام مہدی صاحب نے اپنے ایک مقالہ میں بیان فرمائی۔ یہ مقالہ آنجناب نے مجمع الفقہ الاسلامی ٹنٹ اکیڈمی، جدہ کے تیسرے اجلاس میں جو عمان میں منعقد کیا گیا تھا، پیش فرمایا، اس مقالہ کا خلاصہ مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا گیا ہے:

① ”شدات المقارضہ“ ایسے محدود اور قیمت رکھنے والے دستاویزی ثبوت ہیں، جنہیں کمپنیاں، سرمایہ کاروں کے اسوں کے دستاویزی ثبوت کے طور پر جاری کرتی ہیں، ان دستاویزات پر سرمایہ کاروں کا نام بھی درج ہوتا ہے، ان دستاویزات کے ذریعہ کمپنیاں لوگوں سے سرمایہ حاصل کرتی ہیں، پھر وہ کمپنیاں اس سرمایہ کے

ذریعہ اپنے بڑے بڑے کاروباری یا صنعتی منصوبوں کی تکمیل کرتی ہیں اور نفع حاصل کرتی ہیں۔

(۲) ان سندات کے حاملین کو ایک متعین شرح سے اس کاروبار میں ہونے والے منافع سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے، اور منافع کی شرح ان سندات کو جاری کرنے وقت متعین کر دی جاتی ہے، سندات المقارضہ کے حاملین کو نہ تو سود ہوا کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کو سود طلب کرنے کا حق حاصل ہے۔

(۳) نقد اسٹاک میں جو مقارضہ (مضاربہ) معروف ہے اس کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب کاروبار کر کے نفع کمایا جائے تو ایک معین مدت کے بعد سرمایہ کار اور کاروبار کرنے والی کمپنی پہلے سے طے شدہ شرح سے نفع حاصل کرتے ہیں لیکن اردنی سندات المقارضہ میں یہ بات مصرح ہے کہ جب ایک معین مدت کے بعد سندات المقارضہ کے حاملین کو نفع دیا جائے گا تو ان کے نفع کی شرح کاروبار کرنے والی کمپنی اپنی مرضی سے متعین کرے گی، اور نفع کی شرح کی تعیین میں صاحب سند کا کوئی اختیار نہ ہوگا، البتہ کمپنی کی طرف سے شرح کی تعیین کے بعد سرٹیفیکٹس ہولڈر کو اس کا حصہ ادا کر دیا جائے گا، اور کمپنی کا حصہ نفع اس کمپنی کے حصہ داروں میں تقسیم ہونے کے بجائے ایک جگہ الگ محفوظ کر کے رکھا جائے گا، تاکہ اس سرمایہ کے ذریعہ ان سندات کو تدریجاً واپس خرید کر منسوخ کیا جاسکے،

(۴) ہر سرٹیفیکٹ ہولڈر کے اوپر یہ لازم ہے کہ وہ عقد میں ذکر کردہ معاہدہ پر اپنا سرٹیفیکٹ لے کر آئے اور سرٹیفیکٹ جاری کرنے والی کمپنی سے یہ درخواست کرے کہ وہ ان سرٹیفیکٹس کو قیمت اسمیہ (Face value) پر واپس لے کر منسوخ کر دے تاکہ وہ سرٹیفیکٹس ہولڈر ان سرٹیفیکٹس کے عوض اپنا یہ ہوال مل واپس لے سکے، چنانچہ سرٹیفیکٹس جاری کرنے والی کمپنی وہ سرمایہ اپنے اس محفوظ کردہ منافع کے ذریعہ واپس لوٹا رہی ہے، جس کی تفصیل تیسرے نکتہ کے ذیل میں گذر چکی۔

(۵) اس طریقے سے سرٹیفیکٹس ہولڈر کمپنی کو اپنی دی ہوئی رقم تدریجی منسوخ

کے مذکور عمل کے ذریعہ ایک ایک کر کے واپس وصول کر لیتے ہیں، اور پھر ایک وقت پر یا آتا ہے کہ تمام سرٹیفکیٹس کی تسلیح کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، اور اب کمپنی اس پروجیکٹ اور کاروبار کی مکمل ساز و سامان کے ساتھ مالک بن جاتی ہے، لہذا اب آئندہ اس پروجیکٹ کا مکمل نفع صرف کمپنی کے حصہ داران کو ملے گا، سرٹیفکیٹس ہولڈر کو کوئی حصہ ادا نہیں کیا جائے گا۔

⑥ البتہ اگر اس کمپنی کو نفع کے بجائے نقصان ہو تو حکومت اردن فریق ثالث کا کردار ادا کرتے ہوئے ان سرٹیفکیٹس ہولڈر کے لئے ان کی قیمت اسمیہ (Face Value) کی ضمانت ہوگی، اگرچہ نقصان کے سلسلہ میں مضرت کا اصل تادمہ یہ ہے کہ نقصان صرف سرمایہ کار (Investor) کا ہوتا ہے، لہذا نقصان اس قاعدہ کی در سے حاملین سندات کو برداشت کرنا چاہئے تھا، لیکن نقصان کی تلافی اور سرمایہ کاری کی ترغیب دلانے کی خاطر اردنی قانون نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ نقصان کی صورت میں حکومت سرمایہ کاروں کو ان سندات کی قیمت اسمیہ کی حد تک معوضہ ادا کر دے گی۔

④ نقصان یا خسارہ کے وقت حکومت ان حاملین سندات کو جو سرمایہ فراہم کرے گی، وہ سندات جاری کرنے والی کمپنی کے ذمہ قرض ہو جائے گا، اور سندات کی مکمل تسلیح کے وقت مذکورہ قرض کی ادائیگی کمپنی پر واجب ہو جائے گی۔

یہ حکومت اردن کی جاری کردہ سندات المقارضہ کے قانون کا مختصر تعارف اور خاکہ ہے، اگر باریک بینی سے اس کا جائزہ لیا جائے تو شرعی لحاظ سے چند خامیاں نظر آئیں گی، جنہیں ذیل میں نمبردار ذکر کیا جاتا ہے۔

① مضارب یا مقارضہ کی حقیقت یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے لئے سرمایہ یا نفع کا ضامن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں جو منافع حاصل ہوتا ہے وہ تجارتی نفع ہوتا ہے، سودی اخراج نہیں ہوتا، اور شرعاً تجارتی نفع کا استحقاق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب نقصان کے خطرہ کو بھی برداشت کیا جائے،

چنانچہ اگر مضارب رب المال کے سرمایہ کی ضمانت لے لے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل جائے گی۔ چونکہ حکومت اردن کے جاری کردہ سندعات بالمقارضہ میں بھی قیمت اسمیہ کی حد تک ضمانت لی گئی ہے، لہذا یہ شرط شریعت اسلامیہ کے مقرر کردہ مضاربت کے اصولوں کے موافق نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جس نے اس قیمت اسمیہ کی ضمانت لی ہے وہ درحقیقت سندعات جاری کرنے والی یا کاروباری کمپنی (مضارب) نہیں ہے بلکہ حکومت نے بحیثیت فرقی ثلث ضمانت لی ہے، اور شریعت میں وہ صورت ممنوع ہے جب فریقین میں سے کوئی ایک فرقی ضمانت لے، تیسرے فرقی کی طرف سے نقصان کی ضمانت لینا عقد کی درستگی کے لئے شرعاً مانع نہیں ہے۔

لیکن یہ بات اس وجہ سے ناقابل قبول ہے کہ اس میں حکومت قیمت اسمیہ کی اس طرح ضمانت نہیں ہے کہ وہ بلا معاوضہ رضا کارانہ طور پر خسارے کی اپنی طرف سے ٹٹائی کرے، اور بعد میں کبھی اس رقم کا مطالبہ کمپنی سے نہ کرے، بلکہ حکومت اس نقصان کی ٹٹائی درحقیقت سندعات جاری کرنے والی کمپنی کے نائب اور ایجنٹ کے طور پر کرتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ سرمایہ جو حکومت فراہم کرتی ہے وہ اس کمپنی کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے، اور کمپنی کے اوپر یہ لازم ہوتا ہے کہ جب تمام سندعات کی تسلیخ مکمل ہو جائے گی اس وقت کمپنی ان سندعات کی قیمت اسمیہ حکومت کو واپس لوٹائے گی، لہذا جب تک یہ صورت حال باقی ہے کہ کمپنی وہ قرض حکومت کو ادا کرنے کی پابند ہے اس وقت تک حقیقی ضمانت حکومت نہیں بلکہ وہی سندعات جاری کرنے والی کمپنی (مضارب) سمجھی جائے گی،

⑤ اور اگر بالفرض اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حکومت محض تبرعاً ضمانت لے رہی ہے، اور حکومت بلا معاوضہ اس نقصان کی ادائیگی کرے گی، اور حکومت کی جانب سے بطور ٹٹائی ادا شدہ مل کمپنی کے ذمہ قرض نہیں ہوگا، تو اس صورت میں حکومت اگرچہ تیسرے فرقی کے طور پر ضمانت تو بن جائے گی، لیکن یہ صورت فقہ

اسلامی کے ایک دوسرے اصول سے متصادم ہوگی، اور وہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں ایک یہ اصول ہے کہ کفیل کی کفالت یا ضامن کی ضمانت (گھر نئی) ایسی چیزوں میں صحیح ہوتی ہے جو اصل (اصل شخص) کے ذمہ واجب الادا ہو، مثلاً قرضہ یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت، یا اس کے علاوہ اور کوئی واجبات (Dues) وغیرہ ہوں، ان کی ضمانت درست ہے، البتہ اگر کوئی چیز اصل کے ذمہ واجب الادا ہی نہ ہو، تو اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی، مثلاً امانت کا مال اگر امین کے ہاتھ میں تعدی کے بغیر تلف ہو جائے تو امین کے ذمہ اس مال کی ادائیگی واجب نہیں ہے، اسی طرح شرکت اور مضاربت کا سرمایہ کسی شریک یا مضارب کے ہاتھ سے تلف ہو جائے تو اس کا تاوان شریک یا مضارب پر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سرمایہ واجب الادا و قوم میں سے نہیں ہے، لہذا اس قسم کے سرمایہ کی ضمانت لینا بھی صحیح نہیں ہے، اور یہ اصول تمام کتب فقہ میں معروف ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

والکفالة بالاعيان المضمونة وان كانت قصص  
عندنا خلافاً للشافعي، لكن بالاعيان المضمونة  
بنفسها، كالمبيع بغير فاسد، والمقبوض عني سوم  
الشراء والمغضوب، لا بما كان مضموناً بغيره،  
كالمبيع والمعهون ولا بما كان امانة كالوديعة  
والمستعارة والمستاجر ومال المضاربة والشركة ﴿  
(الحدایہ للرفعیانی: ۳/۳۲)

اشیاء مضمونہ (جن کی ضمانت لی جائے) کی کفالت اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک بھی ہر شے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی بلکہ اس میں یہ قلعہ رکھئے کہ وہ اشیاء جو بذات خود واجب الاداء ہوں مثلاً بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کردہ مال، خریداری میں بھاؤ تار کے دوران قبضہ کیا



الموجرة والشركة والمضاربة، ائى قوله: فهذه ان  
ضمنها من غير تعدد فيها لم يصح ضمانها ﴿﴾  
(الغنى لابن قدامة جلد ۳ صفحہ ۵۵۵)

ایمان مضمونہ مثلاً مال مغضوب اور ماں عاریت وغیرہ کی ضمانت لینا صحیح ہے، یہاں  
مذہب امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق ان کا بھی یہی  
مذہب ہے، البتہ امانتیں جیسے ولیعت کا مال، کرایہ پر دیا ہوا مال، سرمایہ شرکت و  
مضاربت..... تو اگر تعدی کی شرط کے بغیر کوئی شخص ان اموال کی ضمانت لے تو  
اس کی ضمانت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کے قبضہ میں یہ اشیاء ہیں،  
جس پر بھی مضمون نہیں ہیں تو ضامن کے ذمے پر بھی مضمون نہیں ہوں گی۔ البتہ  
اگر تعدی لی شرط کے، تھو کوئی شخص ضامن ہو جائے تو امام احمد کے ظاہر کلام سے  
یہ واضح ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ضمانت درست ہے۔

حاشیہ کی کتاب کشاف القناع عن متن الاقناع میں ہے کہ:

﴿وتصح الكفالة بالاعيان المضبوقة، كاللمغضوب  
والعقارى، لانه يصح ضمانها، ولا تصح الكفالة  
بالامانات، كالثوبية والشركة والمضاربة الا ان  
كفله بشرط التعدى الخ﴾

(کشاف القناع عن متن الاقناع جلد ۳ صفحہ ۳۶۰)

ایمان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے مثلاً غصب کیا ہوا مال، عاریت کا سامان،  
اس لئے کہ یہ اشیاء واجب الادا ہیں۔ اور امانتوں کی کفالت صحیح نہیں ہے، جیسے  
ولیعت اور شرکت و مضاربت کا مال، الا یہ کہ کوئی شخص تعدی کی شرط کے ساتھ  
کفالت (ضمانت) لے،

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

﴿وضمنان الخسران باطل لان الضمان لا يكون الا

بمضمون والخصران غیر مضمون علی احد، حتی لو  
قال بائع فی السوق: علی ان کل خسران یتحقق  
فعنی، او قال المشتري العبد: ان اقبل عبدك هذا  
فعنی، لا یصح ۛ

”خسارے کی ضمانت لینا باطل ہے، اس لئے کہ ضمانت ایسی  
چیزوں کی لی جاتی ہے جو خود مضمون ہوں، اور خسارہ غیر مضمون  
شے ہے چنانچہ اگر کوئی بیچنے والا بازار میں یہ کہدے کہ اگر تجھے  
کسی قسم کا نقصان ہوا تو میرے اوپر ہے، یا غلام کے خریدار  
یہ کہدے کہ اگر تمہارا غلام بھاگ گیا تو میرے ذمہ ہے، یہ  
دونوں ضمانتیں صحیح نہیں ہیں۔“ (فتح القدیر: ۳۲۳)

لیکن غیر مضمون میں کفالت صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس رقبہ کی  
کفالت لی گئی ہے، وہ رقبہ کفیل کے ذمہ قضاء لازم نہ ہوگی، لہذا جس شخص کو کفالت  
دی گئی ہے (یعنی کفول لہ) کو عدالت کے ذریعہ اس رقبہ کے مطالبہ کا حق حاصل نہ  
ہوگا، لیکن فریق ثالث کا اپنے اوپر اس رقبہ کی ادائیگی کے التزام کو صرف ایک وعدہ  
سمجھا جائے گا جو دلائل تو معتبر مانا جاسکتا ہے، قضاء نہیں، اب اگر فریق ثالث اپنے  
وعدہ کے ایفاء کی خاطر وہ رقبہ رضا کارانہ ادا کر دے تو اس وعدہ کے حامل کے لئے اسے  
لینا جائز ہوگا، البتہ قاضی فریق ثالث کو ادا کرنے پر کفالت کی طرح مجبور نہیں  
کر سکتا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا مالکیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے  
فریق ثالث کے اس وعدے کو مندرجہ بالا صورت میں قضاء لازم کرنے کی گنجائش  
ہے یا نہیں؟ تو مجھے اس کے بارے میں تردد ہے، اس لئے کہ اگر ہم اس وعدہ کو  
لازم قرار دیں تو اس صورت میں یہ ضامن لازم بن جائے گا تو پھر اس صورت میں  
شرکت و مضاربت کے برائے اہمال کی ضمانت یا کفالت ناجائز ہونے کے کوئی معنی باقی



## سندات کی تفتیش کا مسئلہ

تیسرا اہم اور قابل غور مسئلہ جو برونی سندرات سے متعلق ہے، وہ یہ ہے کہ آیا ان سندرات کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اور اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر انہیں قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جائے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل کر قرض کی شکل اختیار کر لے گی۔

اس نکتہ کی وضاحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سندرات کی تفتیش کے پہلو پر فقہی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، اور واقعہ یہ ہے کہ سندرات کی تفتیش کا مطلب سرمایہ کار (رب المال) کی جانب سے ماں مضاربت کی واپس وصولی ہے، اور یہ واپس لینا اس وقت تو آسان تھا جب ماں مضاربت نقد شکل میں ہوتا، لیکن جب ماں مضاربت اجنس کی شکل میں تبدیل ہو گیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ کار (رب المال) جو اجناس کے حقیقی مالک ہیں ان اجناس کو مضارب کے ہاتھ فروخت کر رہے ہیں کیونکہ مضاربت میں سرمایہ پر مضارب کو صرف حق تصرف حاصل ہے، اسے ملکیت کا حق بالکل حاصل نہیں ہے چنانچہ اگر اس کاروبار میں نفع ہوا تو اسے کام کرنے کی وجہ سے نفع میں حصہ تو ملے گا، لیکن نقصان کی صورت میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی۔ لہذا مسئلہ کی رو سے جو شخص سندرات لے کر کمپنی کے پاس تفتیش سندرات کے لئے آئے، اور سارا سرمایہ کاروبار میں اجنس کی شکل میں ہو تو اس کا مطلب یہ سمجھ جائے گا کہ وہ کاروبار میں سے اپنا مشاع (غیر تقسیم شدہ) حصہ، کمپنی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ اب یہاں پر مندرجہ ذیل مسائل قابل غور ہیں۔

① کیا رب المال اپنا مال مضاربت غیر نقد حالت میں واپس لے سکتا ہے؟

② عقد مضاربت میں سندرات واپس لینے یا منسوخ کرنے کی مذکورہ شرط لگانا

۳) اگر منسوخ کرنا جائز ہے تو سرمایہ کار کو ان شدات کی قیمت اسمیہ ملے گی یا بازاری قیمت؟

پہلا مسئلہ اور اس کا جواب

مب سے پہلے ہم اس مسئلہ کا جائزہ لیتے ہیں کہ مال مضاربت ایسے وقت واپس طلب کرنا جب کہ وہ غیر نقد شکل میں ہو فقہی تعبیر میں نسخ مضاربت یا مضارب کو عقد مضاربت سے معزول کرنا کہلاتا ہے، (اور یہی بات ان منہیات کے حق میں بھی ہے) اور فقہائے کرام نے ذکر فرمایا ہے کہ مضاربت نسخ کرمۃ وقت مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے کہ وہ مال مضاربت کے غیر نقد اثاثوں کو فروخت کر کے نقد شکل میں لے آئے،

چنانچہ الدر المختار میں ہے:

﴿وَيَتَعَزَّلُ (أَيُّ الْمُضْطَرِّبِ) بَعُوْلَهُ (أَيُّ رَبِّ الْمَالِ) ...﴾

فان علم بالعزل والمال غرض باعها

(المدر النخار جلد ۵ صفحہ ۶۵۵، قبیل، التفرجات المشار بہ)

۴۹ اور مضارب رب المثل کے معزول کرنے سے معزول ہو جاتا۔

۱۔ ..... اگر مضارب کو معزونی کی خبر پہنچے اور اس

وقت مہربانہ اجناس کی شکل میں ہو تو مضارب اسے فروخت

— १४८ —

الغنی للذین قد اتمتہ میں ہے :

والمضاربة من العقود الجائرة، تفسخ بفسخ .

أحدهما ..... وإن أنفخت والماء عرض فانفقا

عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُبَارَكٍ أَوْ قَسَمَهُ جَدُّهُ، لِأَنَّ الْحَقَّ لِيهِمَا لَا بَعْدَ وَهْمٍ ..

..... وان طلب رب المال البيع وابتى العامل ففیه  
 وجهان: احدهما ببيع العامل على البيع، وهو قول  
 الشافعی، لان عليه رد المال ناضا كما اخذه، والثاني  
 لا ببيع، اذا لم يكن لمي المال ربح او اسقط حقه من  
 المربح ﴿

اور مضاربت عتق جائزہ میں سے ہے، کسی ایک کے نفع کرنے سے نفع ہو جاتی ہے..... اور اگر مضاربت اس وقت نفع ہو جائے کہ مال اجناس کی شکل میں ہو اور دونوں (مضارب اور رب المال) اسے فروخت یا تقسیم کرنے پر متفق ہو جائیں، تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ انہیں اس کام کا اختیار اور حق حاصل ہے..... لیکن اگر رب المال (سرمایہ کار) فروخت کرنا چاہے اور کاروباری شخص (مضارب) اس کا انکار کر دے تو دو صورتیں جائز ہیں: ایک یہ کہ کاروباری شخص کو فروخت پر مجبور کیا جائے، تاکہ وہ انہیں فروخت کر کے سرمایہ نقد شکل میں تبدیل کر لے، یہ مذہب امام شافعی کا ہے، اس لئے کہ مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے جس شکل میں اس نے سرمایہ لیا تھا یعنی نقد حالت میں، اسی حالت میں اسے واپس بھی کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس مال میں کوئی نفع نہیں ہو یا مضارب نے اس نفع سے دستبرداری کا اعلان کر دیا تو اب مضارب، کو اس مال تجارت کو نقدی کی شکل میں تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے، بلکہ اور رب المال اسی شکل میں وہ مال واپس لے لے گا۔

اوپر ذکر کردہ عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مال مضاربت کو واپس لینے میں شرعاً کوئی قیاحت نہیں ہے، اور اس صورت میں اگر مال غیر نقدی حالت میں ہو تو اسے فروخت کر کے نقد بنالینا چاہئے، اور یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ مال مضاربت کی فروختگی جس طرح تیسرے شخص کے ہاتھ جائز ہے، مضارب کو بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر مضارب اس مال کو خریدنا چاہے تو مطلوبہ قیمت مال

مضاربت کے اس المال میں شامل کر دے پھر سرمایہ کار اپنا اس المال اپنے حصہ نفع کے ساتھ وصول کرے۔ اور مضارب صرف اپنا حصہ نفع وصول کرے۔

### دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عقد مضاربت میں بیع کے ذریعہ سرمایہ کی واپسی کی شرط لگانا کیسا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر اس میں کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد مضاربت کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ رب المال کو اختیار ہے وہ جب چاہے مضاربت بیع کر سکتا ہے، اور اس وقت مضارب پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اگر سرمایہ نقد شکل میں نہ ہو تو اسے فروخت کر کے نقد کی صورت میں لے آئے، لہذا مضاربت میں اس طرح کی اثاثوں کی فروخت کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے، البتہ اس میں یہ شرط لگانا کہ یہ فروختی صرف مضارب کے ہاتھ ہی ہوگی کسی تیسرے فریق کو وہ مال فروخت نہیں لیا جاسکتا، بظاہر اس میں بھی شرعاً کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ بہت سے فقہائے کرام کے نزدیک سرمایہ کار اور مضارب کے مابین مال مضاربت کی خرید و فروخت میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

ولا يجوز شراء رب المال من المضارب وشراء المضارب من رب المال وإن لم يكن في المضاربة ربح في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر رحمه الله تعالى: لا يجوز الشراء بينهما في مال المضاربة. وجه قول زفر: هذا بيع ماله بماله. إذا المالكان جميعاً لرب المال وهذا لا يجوز. كالموكيل مع الموكل. ولنا أن لرب المال في مال المضاربة ملكة رقبته. لا ملكة تصرف. وملكه في حق التصرف كملكه الاجتنبي. وللمضارب فيه ملكة التصرف لا الرقبة. فكان في

حق ملک الترقبة کملک الاجنبی، حتی لایملک رب المال منعه من التصرف، فكان مال المضاربة فی حق کلی واحد منهما کمال الاجنبی، لذلک جاز الشراء بينهما (بدائع الصنائع نکاحاتی جلد ۶ ص ۱۰۸)

اور رب المال (سرمایہ کار) کا مضارب سے مبی خریدنا اور مضارب کا رب المال سے مبی خریدنا جائز ہے، خواہ مضاربت میں کوئی نفع حاصل نہ ہوا ہو، یہ مذہب تینوں ائمہ کا ہے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے مال کو اپنے من کے عوض فروخت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ دونوں مال سرمایہ کار کے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی دیکل بیع اپنے ہی موکل سے بیع کر لے۔ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ سرمایہ کار کو مال مضاربت میں حقیقی ملکیت تو حاصل ہے لیکن اسے ملک تصرف حاصل نہیں، اور ملک تصرف کے اعتبار سے وہ رب المال اس المال میں بالکل بیغنی ہے اور دوسری طرف مضارب کو اس سرمایہ میں تصرف کی ملکیت تو ہے لیکن حقیقی ملکیت نہیں ہے، لہذا حقیقی ملکیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے وہ مضارب اس مال میں اجنبی ہے، حتی کہ رب المال کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کو تصرف کرنے سے روک دے، اس سے معلوم ہوا کہ مبی مضاربت ہر ایک کے حق میں اجنبی کے مال کی طرح ہے، اسی لئے ان دونوں کے درمیان خرید و فروخت جائز ہے۔

لہذا مذکور بار تفصیل سے ظاہر ہوا کہ مضارب کے ہاتھ مال مضاربت کی فروخت کی شرط لگانا مقصدئے عقد کے خلاف نہیں ہے، اس لئے اس شرط لگانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں۔

### تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی قیمت و سہ پر ہوگی یا بازار کی قیمت

پر؟ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اسے بازاری قیمت پر ہونا چاہئے، پھر اگر بازاری قیمت اس کی قیمت اسمیہ (Face Value) سے زائد ہوگی تو دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ مال مضاربت کا نفع ہوگا، لہذا اس نفع کو بھی رب المال اور مضارب کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا، جو دونوں کے درمیان پہلے سے عقد میں طے شدہ ہوگا۔

مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ایک سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہے اور تنسیخ کے وقت اس کی بازاری قیمت ایک سو میں روپے ہوگئی، تو مضارب اگر اس سرٹیفکیٹ کو خریدنا چاہے تو ایک سو میں روپے دے کر اسے خریدے گا، البتہ اس میں سے بیس روپے مضاربت کا نفع ہوں گے، لہذا اگر بالفرض مضاربت میں نفع آ رہا آ رہا طے کیا گیا تھا، تو دس روپے رب المال (سربایہ کار) کو اور بقیہ دس روپے مضارب کو نفع میں سے اس کے حصہ کے طور پر اسے مل جائیں گے اب مضارب ایک سو دس روپے میں وہ سرٹیفکیٹ رب المال سے خرید لے گا۔

اب یہ کہ ان سرٹیفکیٹ کی تنسیخ بازاری قیمت پر ہونی چاہئے، اس کی دلیل کیا ہے؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت کا شرعی طور پر رب المال ہی مالک ہے، اور مال میں مضارب کا حصہ صرف اس کے نفع میں ہے، اگر بازار میں اس مال کی قیمت بڑھ جائے تو اس قیمت کا اضافہ درحقیقت اس مال مضاربت کے اندر اضافہ سمجھائے گا، چنانچہ سوائے نفع کے اس حصہ کے جو مضارب کو دیا جائے گا بقیہ سارا نفع اور اس کے ساتھ حقیقی سربایہ رب المال کا ہوگا، تاہم اگر یہ شرط لگائی جائے کہ ان سرٹیفکیٹس کو بازاری قیمت کے بجائے قیمت اسمیہ پر فروخت کرنا ہوگا، تو یہ شرط عقد مضاربت کے مقتضی کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی، چنانچہ فقہائے کرامؒ نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے اعلیٰ کا سائیٰ قرأتے ہیں:

لَوْ وَادَّ اشْتَرَى الْمُضَارِبُ بِمَالِ الْمُضَارَبَةِ مَتَاعًا وَفِيهِ  
فَضْلٌ، أَوْ لَا فَضْلَ فِيهِ، فَإِنَّ رِبَّ الْعَمَلِ يَبْعُ ذَلِكَ، فَإِذَا

المضارب واراد امساكه. حتى يجد ربحاً. فان  
المضارب بجبر على بيعه. الا ان يشاء ان يدفعه الى  
رب المال. لان منع المالك عن تنفيذ اودعه في  
ملكه لحق يحتمل الثبوت والعدم. وهو ربح. لا  
سبيل اليه. ولكن يقال له. ان اردت الامساك فردد  
عليه ماله. وان كان فيه ربح. يقال له: ادفع اليه راس  
المال وحصته من الربح. وبسلم المتع اليك.

(بدائع الصنائع للكاظمي جلد ۶ صفحہ ۱۰۰)

”اور جب مضارب مال مضارب کے عوض کوئی سامان  
خرید لے، پھر چاہے اس سامان کی قیمت میں اضافہ ہو یا نہ ہو  
ہو۔ اور رب المال (سرمایہ کار) اس سامان کو فروخت کرنا  
چاہے، لیکن مضارب انکار کرے، یا اس سامان کو اس وقت  
تک روکے رکھنا چاہے جب تک نفع حاصل نہ ہو جائے، تو  
مضارب کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الا یہ کہ مضارب  
وہ مال رب المال کو دینے کا ارادہ کرے، اس لئے کہ مالک کو  
اس کی ملکیت میں تصرف کرنے سے صرف غیر چھٹی نفع کی بنیاد  
پر روک دینا کسی طرح درست نہیں، لہذا مضارب سے کہا  
جائے گا کہ اگر تم اس سامان کو رکھنا چاہتے ہو تو سرمایہ کار کا نقد  
مال واپس کر دو، اور اگر اس مال پر کوئی نفع ہوا ہو تو مضارب  
سے کہا جائے گا کہ سرمایہ اور نفع میں سے اس کا حصہ اسے  
دیدو، اور اس کے عوض وہ تمام سامان تمہیں دیدے گا۔“

مذکور بالا عبارت کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرمایہ کار مالک  
صرف قیمت اسمیہ (یعنی دینے والے سرمایے) کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ

نفع میں سے اپنے حصہ کا بھی مالک ہوگا، لہذا ان سرٹیفکیٹس کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ اس کی فروخت کی بازاری قیمت ہو۔ اور پھر دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے نفع تقسیم کیا جائے۔

گزشتہ تفصیل کی روشنی میں ان سرٹیفکیٹس کی منسوخی کے وقت اس کی بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ کے درمیان فرق کے اعتبار پر سے تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

① بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ دونوں مساوی ہوں، اس صورت میں کوئی مسئلہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ منسوخی دونوں قیمتوں پر ہو سکتی ہے۔

② بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے کم ہو، تو منسوخی بازاری قیمت پر ہوگی، اور نقصان سرٹیفکیٹس ہونڈر کا سمجھا جائے گا۔

③ بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے زیادہ ہو، اس صورت میں ضروری ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی بازاری قیمت سے اتنی رقم منہا کرنے کے بعد ہوگی جتنی رقم بطور حصہ نفع کمپنی کے حصے میں آ رہی ہے، مثلاً اگر کمپنی اور سرٹیفکیٹس ہونڈر کے مابین نفع نصف نصف طے ہو، اور سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہو اور وقت منسوخی اس کی بازاری قیمت ایک سو بیس روپے ہو گئی، تو منسوخی ایک سو دس روپے میں ہوگی، اس لئے کہ بقیہ دس روپے کمپنی کے نفع کے طور پر منہا کر دیئے جائیں گے۔

## آخری سوال

ایک سوال ان سرٹیفکیٹس کے بارے میں یہ پیش آ سکتا ہے کہ: کیا سرٹیفکیٹس کی ایک معین تعداد کی منسوخی کا عمل ایک وقت میں ہوگا، یا ہر سرٹیفکیٹ کے حصے کی منسوخی ایک ایک وقت میں ہوگی؟ دوسری صورت میں ہر سرٹیفکیٹس کا نفع قیمت کم ہونے کی وجہ سے کم ہو جائے گا؟ یا منسوخی مکمل ہونے تک تمام سرٹیفکیٹ کا نفع پورا ہی رہے گا؟



میرے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منسوخی کے دونوں طریقے اختیار کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ سرٹیفکیٹ کی منسوخی کا مطلب مضاربت کے اس المان کو مضارب کے ہاتھ فروخت کرنا ہے، اور یہ فروختگی جس طرح تمام اس المان میں صحیح ہوگی اس کے بعض حصوں میں بھی صحیح ہوگی، البتہ جب سرمایہ کار اپنا نصف اس المان مضارب کو فروخت کر دے گا تو بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ حالت پر برقرار رہے گی، اور پھر یہ مال کا مجموعہ مشترک کاروبار میں مخلوط ہو کر مشغول کاروبار ہو جائے گا، گویا کہ مضارب کے سرمایہ کار (درب المان) سے اس کا نصف حصہ خریدنے کے بعد کل سرمایہ پر شرکت عثمان وجود میں آجائے گی، اور مضارب اس کاروبار میں اپنے خریدے ہوئے حصہ کی وجہ سے بقیہ بنی مضاربت کے ساتھ شریک بن جائے گا، پھر اس مال کے مجموعہ پر جو بھی نفع حاصل ہو گا، اس کا نصف مضارب شریک کی حیثیت سے وصول کرے گا اور بقیہ نصف سرمایہ کار اور مضارب کے درمیان سابقہ مضاربت میں نفع کی طے شدہ شرح سے تقسیم ہو گا۔

مثلاً فرض کیجئے زید نے ایک لاکھ روپے خاند کو مضاربت کے طور پر نصف نفع کی شرح کے ساتھ دیئے، خالد نے اس سرمایہ سے کاروبار کرنے کے لئے سامان خریدا، یہ سارا سامان زید کی ملکیت سمجھا جائے گا، پھر خالد نے اس سامان کا نصف مشاع حصہ خرید لیا، اور اسے سابقہ کاروبار سے الگ نہ کیا، بلکہ زید کی رضامندی سے کاروبار جاری رکھا، یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں افراد اب نصف حصہ کی آپس میں خرید و فروخت کرنے کے بعد شریک بن گئے ہیں، اور نصف سامان کا خالص مالک اور بقیہ نصف کا زید مالک ہو گیا ہے، اور زید کے بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ شرائط کے ساتھ جاری رہے گی اور خالد اس مشترک سامان کے نصف حصہ پر تو مالک ہو جائے گا، اور بقیہ زید کے حصہ میں وہ زید کا مضارب رہے گا، پھر اگر مجموعہ سرمایہ پر باغرض پچاس ہزار روپے کا نفع ہوا تو اس پچاس ہزار میں سے پچیس

ہزار روپے خالد کو شریک ہونے کی حیثیت سے ملیں گے، اور بقیہ پچیس ہزار روپے مضاربیت کا نفع ہوگا، جسے ذیہ اور خدہ باہمی طے کردہ شرح کے مطابق نصف نصف لیں گے چنانچہ ساڑھے بارہ ہزار روپے ذیہ کو سرمایہ کار (رب المال) ہونے کی حیثیت سے اور خالد کو ساڑھے بارہ ہزار روپے مضارب (کامو باری) ہونے کی حیثیت سے مل جائیں گے۔ اور دونوں کے درمیان نفع کی تقسیم حسب ذیل تفصیل سے ہوگی:

خالد کا منافع بطور شرکت =  $25,000 / -$  (پچیس ہزار روپے)

خالد کا منافع بطور مضاربیت =  $4,500 / -$  (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

خالد کے دونوں حصوں کا مجموعہ =  $3,500 / -$  (سینتیس ہزار پانچ سو روپے)

ذیہ کا حصہ بطور رب المال =  $4,500 / -$  (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

کل نفع =  $50,000 / -$  (پچیس ہزار روپے)

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب بھی سرمایہ کار (رب المال) مال مضاربیت میں سے کوئی بھی حصہ مضارب کو فروخت کرے گا، تو اگر اس حصہ میں نفع حاصل ہوا تو وہ مضارب کی طرف اس لئے منتقل ہوگا کہ وہ اپنے حصہ کی وجہ سے تجارت میں شریک بن چکا ہے لہذا مجموعی نفع میں رب المال کا نفع کم ہو جائے گا، اور مضارب کا نفع بڑھ جائے گا۔ اور چونکہ ان سرٹیفکیٹ کی منسوخی درحقیقت اس سامان کی فروختی ہے جو ان سرٹیفکیٹس کے متعلق ہیں، لہذا اگر منسوخی کے بعد اس جزو میں نفع ہوا تو نفع کا وہ حصہ سرٹیفکیٹس جلدی کرنے والی کمپنی (مضارب) کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہذا اسی حصہ کی حد تک سرٹیفکیٹ ہولڈر کا نفع فروخت کے فوراً بعد سے کم ہو جائے گا، اور اس نفع کی کمی کے سلسلے میں تمام سرٹیفکیٹس کی منسوخی کا انتظار بھی نہیں کیا جائے گا۔

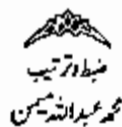
مثلاً اگر سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے تھی اور سرٹیفکیٹ ہولڈر اس کی نصف کی منسوخی کے لئے حاضر ہو اور اس پر کمپنی بھی راضی ہو جائے تو سرٹیفکیٹس

ہولڈر کا نفع بچاس فیصد فوراً کم ہو جائے گا اور یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس کا نفع سرٹیفکیٹ کی مکمل مفسوخی تک پورا رہے گا۔  
 یہ تو شرعی لحاظ سے دونوں طریقوں کا ذکر تھا، البتہ اگر عملی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے طریقے پر عمل کرنا زیادہ سہل اور آسان ہے، یعنی تمام سرٹیفکیٹس میں سے ایک متعین تعداد کی مکمل مفسوخی ایک وقت میں ہو جائے تاکہ عملاً نفع کا حساب آسانی ہو جائے، شاید یہ طریقہ اس لئے بھی مناسب ہے کہ ان سرٹیفکیٹس کی قیمت اسمیہ معمولی ہوتی ایسی معمولی قیمت کو بظاہر حصے کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



# جہاد، اقدامی یا دفاعی

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میمن اسلامک پبلشرز

### (۱۰) جہاد۔ اقتدای یا دفاعی

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے  
ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور  
”ابلاغ“ میں شائع ہو چکا ہے۔

﴿میں﴾

## اسلام میں اقدامی اور دفاعی جہاد

ایک مکتوب اور اس کا جواب

مکتوب

محترم المقام جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی دامت

برکاتہم  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، احقر کو جناب کے موقر ماہنامہ البلاغ  
پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ محرم الحرام ۱۳۹۱ھ (مارچ ۲۰۱۷ء) والے شمارہ کے صفحہ ۱۰  
پر دفعات ۱۷، ۱۸ کے ذیل میں یہ عبارتیں ملیں:-

”(۱۷) غیر مسلم ریاستوں میں سے جو ریاستیں اسلام اور  
مسلمانوں کے لئے معاند نہ ہوں، ان سے مصافحہ روا ہے اور  
حسن سلوک کا تعلق قائم کیا جاسکے گا۔“

”(۱۸) دوسرے ممالک سے کئے ہوئے معذرت جو  
شرعاً جائز ہوں، ان کی پابندی کی جائے گی۔  
بصورت دیگر معاہدہ کے نام کا اعلان کر دیا جائیگا۔“

ان دفعات سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومتیں اگر وہ غیر مفاہد یا مہام ہوں، اپنی غیر مسلم حیثیت کے ساتھ اسلامی حکومت کی موجودگی میں باقی رکھی جاسکتی ہیں، یعنی طاقت ہوتے ہوئے بھی اسلامی حکومت وہاں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد نہ کریگی، اگرچہ بخیاں احترام اسن دعوت و تبلیغ ان میں بھی کرتی رہے گی، جس میں مزاحمت ہی کسی غیر مسلم حکومت کے معاند ہونے کا ایک کھلا ثبوت سمجھا جائیگا۔

بہر حال ان دونوں دفعات کے مضمون سے احقر کو پورا اتفاق ہے کیونکہ احقر کا نظریہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا اصل کام دنیا بھر میں اسلام کی دعوت و تبلیغ ہے نہ کہ اقتدار حاصل کرنا اور کافروں کو علی الانا طلاق کر دینا۔ اگرچہ حکومت اسلامی قائم کرنا (جو مولانا مسعودی صاحب کا نظریہ ہے) الہت معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں کو ان کے شر سے محفوظ ہونے کے لئے حفاظت خود اختیاری کے بطور، ضرور غیر اقتدار لانے کی کوشش (بذریعہ اقدامی جہاد) کی جانی چاہئے۔ لیکن ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ (جون ۱۹۷۱ء) کے شمارہ میں کتاب ”مختصر سیرت نبوی“ مولفہ مولانا عبد الحکور صاحب لکھنؤی پر تبصرہ کے سلسلہ میں صفحہ ۷۱ پر ان کی مندرجہ ذیل عبارت:-

”جہاد کی مشروعیت صرف مظلوم کے لئے ہے اور دفع مظالم کے لئے..... بالفاظ دیگر جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا..... فذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مقدس کے فترات کو بدافغانہ اور محاذافغانہ حیثیت سے خالی سمجھنا نہ صرف بیدینی بلکہ صریح بے عقلی ہے۔“

کتاب مذکورہ سے مقتبس کر کے جناب نے تحریر فرمایا ہے:-

”ان جملوں سے مترشح ہوتا ہے کہ صرف دفاعی جہاد جائز ہے، حالانکہ جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے جس کا حاصل

اسلام کا غلبہ قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے۔ اس غرض کے لئے اللہ ہی جہاد بھی نہ صرف چار بڑے مسائل و اوقات واجب اور باعث اجر و ثواب ہے۔ قرآن و سنت کے علاوہ پوری تاریخ اسلام اس قسم کے جہاد کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ غیر مسلموں کے اعتراضات سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ ان حقائق کا انکار یا ان میں معذرت آمیز تاویلیں کرنے کی ہمیں چنداں ضرورت نہیں۔ کسی فرد واحد کو بلا شبہ کبھی بزدل مسلمان نہیں بنانا گیا، اور نہ اس کی اجازت ہے، ورنہ جزیہ کا اوارہ بالکل بے معنی ہو جاتا ہے، لیکن اسلام کی شوکت قائم کرنے کے لئے تلوار اٹھائی گئی ہے۔ کوئی شخص کفر کی گمراہی پر قائم رہنا چاہتا ہے تو ہے، لیکن اللہ کی بیانی ہوئی اس دنیا میں قسم اسی کا چلنا چاہئے، اور ایک مسلمان اسی کا کلہ بلند کرنے اور اسی کے باغیوں کی شوکت توڑنے کے لئے جہاد کرتا ہے، ہم اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے ان لوگوں کے سامنے آخر کیوں شرمائیں جن کی پوری تاریخ ملک گیری کے لئے خونریزیوں کی تاریخ ہے اور جنہوں نے محض اپنی خواہشات کا جنم بھرنے کے لئے کروڑوں انسانوں کو موت کے کھٹ اتار دیا ہے۔“

اس تبصرہ کے متعلق مجھے جناب کی خدمت میں دو معروضات پیش کرنا ہیں۔ اول تو یہ کہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنؤی کے مقتبس جملوں سے یہ مطلب نکالنا کہ مولانا ممدوح کی نظر میں صرف دفاعی جہاد جائز ہے، بحیالِ احترام صحیح نہیں جبکہ وہ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ ”جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا“ جس کے تحت ہر اندامی جہاد بھی آسکتا ہے، چنانچہ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی



”فرماتے ہیں:-

”جہاد اسلام کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے ہے..... اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جہاد میں ابتدائے کی جاسے، خود ابتدا کرنے کی غرض بھی یہی مدافعت و حفاظت ہے کیونکہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا، اسی مزاحمت کے انسداد کے لئے اس کا حکم کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی وہ عام ہے مزاحمت واقع فی الجمال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو“۔

(مختصر ۷۷۷ احکامات الیوم جلد ششم)

مولانا عبدالککور صاحب یقیناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے اقدامی جہادوں سے واقف ہوں گے، اس لئے وہ اقدامی جہاد کو ناجائز نہیں کہہ سکتے۔ البتہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام جہادوں کو مذالمانہ اور مؤلفانہ کہتے ہیں، جو صحیح ہے، کیونکہ ان سب کی غرض اسلام اور مسلمانوں کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے کفار عرب کا زور توڑنا تھی تاکہ دین حق کو اس خطہ میں تمکین حاصل ہو۔ اور جب یہ غرض حاصل ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے آیت نمبر ۳ سورۃ مائدہ میں حجة الوداع کے موقع پر فرمایا:-

”آج کے دن ناامید ہو گئے کافر لوگ تمہارے دین (کے) مغلوب، غم ہو جائے (سے، سو ان (کفار) سے مت ڈرنا (کہ تمہارے دین کو غم کر سکیں) اور مجھ سے ڈرتے رہنا (یعنی میرے احکام کی مخالفت نہ کرنا)، آج کے دن تمہارے دین کو میں نے (ہر طرح) کامل کر دیا (تو میں بھی جس سے کفار کو بایوسی ہوئی اور احکام و قواعد میں بھی) اور (اس اكمال سے) میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا۔

(دیٹی بھی کہ احکام کی تکمیل ہوئی اور دیوی بھی کہ قوت حاصل ہوئی، اور اَمّال دین میں دونوں آگئے)۔

غرض مولانا ممدوح نے بھی ”حفاظت خود اختیاری“ کے ذیل میں استفادہ اور اقدائی دونوں ہی قسم کے جہاد مراد لئے ہیں، تاہم اگر وہ اس امر کی مزید وضاحت فرمادیتے تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ قاری کو کسی قسم کی غلط فہمی نہ ہوتی۔

دوسری بات، جو خصوصاً اس غریبہ کا محرک بنی، آپ کے تبصرہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اس غرض سے کرنا ہے کہ آپ ان کی نصیب یا تردید فرمادیں (تردید کی صورت میں قرآن و سنت سے دلالت کی بھی ضرورت ہے)۔ وہ خیالات تقریر ذیل سے جناب پر واضح ہو جائیں گے:-

آپ نے اقدائی جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ بتلایا ہے جس کا حاصل آپ کے نزدیک اسلام کا غلبہ اور اس کی شوکت قائم کرنا اور کلمہ کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ خدا کی بات ہوئی دنیا میں اسی کا حکم چلے۔ اس مقصد کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں اعلاء کلمۃ اللہ کے معنی و مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ احقر کے نزدیک ہر معقول، سچی، صحیح اور منصفانہ بات کلمۃ اللہ یا کلمۃ الحق ہے۔ اس کو ہر غیر معقول، باطل، غلط اور غیر منصفانہ بات پر بلند یا غالب کرنا، یعنی لوگوں کے قلوب میں آخر الذکر کی دنیایت اور قبائح اور اوس الذکر کے علو اور محسن کا یقین پیدا کرنے کی کوشش کرنا اعلاء کلمۃ الحق یا کلمۃ اللہ ہے۔ اور کسی چیز کے غلبہ کا مطلب اکثریت میں اس چیز کا واضح وجود ہے۔ مثلاً جمالت کے غلبہ کا مطلب لوگوں کی اکثریت کا علوم سے بے بہرہ اور جاہل رہنا ہے۔ دنیا کے غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کثرت سے دنیا کی محبت میں گرفتار ہیں، حرام حلال کی پرواہ نہیں کرتے۔ مغربیت کا غلبہ اکثریت کا مغربی تمدن اور طرز معاشرت کو اختیار کرنا ہے۔ حنفیت کا غلبہ زیادہ تر مسلمانوں کا حنفی ہونا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ پس اسلام کے غلبہ کا مطلب یہ ہوا کہ زیادہ تر لوگ صحیح معنوں میں اس کے پیرو ہوں، اور

دراصل، اسلام کا یہی (یعنی دینی) غلبہ مطلوب ہے۔ اگر سکلے اللہ کے معنی "اسلام" کے لئے جائیں تو اعلیٰ سکلے اللہ کا مطلب اسلام کا اسی قسم کا غلبہ ہوگا، جس کے حصول کا طریقہ سوائے موثر دعوت و تبلیغ اور مبلغین اور ان کی قوم (یعنی مسلمانوں) کے مثالی اسلامی کردار کے کچھ نہیں۔ اسی سے غیر مسلموں کے قنوب و اذہان میں انقلاب آسکتا ہے۔ ان کو اسلامی حکومت کی رعایا بنالینے سے یہ مقصد چنداں حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں تو ان کو اپنی مغلوبیت کا احساس دعوت و تبلیغ کو کان و حشر کر سننے سے ایک حد تک مایع ہوگا۔ پس اقدامی بنیاد سے اسلام کا دینی غلبہ نہیں ہوتا بلکہ مسلمانوں کا سیاسی غلبہ ہوتا ہے اور انہیں کی شوکت و قہم ہوتی ہے نہ کہ اسلام کی (یہ ہماری شان و شوکت تاج کے پینار سے پوچھو)۔ اسلام کی شوکت تو یہ ہے کہ مسلمان قرآن و سنت پر پورے پورے حامل ہوں، سیاسی غلبہ اور شوکت کے لئے تو ان کا اچھ مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں۔ سیاسی غلبہ سے تو یہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا کہ خدا کی برائی ہوئی دنیا پر اسی کا حکم چلے، کیونکہ غیر مسلم جزیہ ادا کر کے تقریباً اپنے ہی نظام حیات کے پابند رہیں گے۔ شراب و خنزیر ان پر حرام نہ ہوں گے۔ زنا کے ارتکاب پر ان کو سنگسار نہ کیا جائیگا۔ ان کے عائلی قوانین بدستور نافذ رہیں گے۔ ان کی بت پرستی بلا روک ٹوک جاری رہے گی۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر کسی وجہ سے غیر مسلم رعایا کی اکثریت ایمان نہ لائی تو یہ سیاسی غلبہ صرف اس وقت تک قائم رہے گا جب تک اسلامی حکومت طاقتور ہے ورنہ کمزور پڑنے پر غیر مسلم رعایا بغاوت کرے گی اور اپنی گزشتہ زیر دستی کا ضرورت سے زیادہ بدلہ لے گی، جیسا کہ اسپین میں اسلامی حکومت کے خاتمہ پر ہوا، یا ہندوستان میں ہو رہا ہے اگرچہ اس میں شدت تقسیم سے بھی پیدا ہوئی ہے۔

غیر مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اقدامی جہاد کہیں بھی نہ کیا جائے۔ نہیں بلکہ معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا،

استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے (بلکہ بعض اور صورتوں میں بھی واجب ہے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں)، تاکہ ان کا زور نوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاند اور مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں، اقدامی جہاد مناسب نہیں خصوصاً آجکل جب کہ وسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، برخلاف اس زمانہ کے جب فتوحات کا عام رواج تھا اور یہ چیز یا شاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی۔ جن اقدامی جہادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانہ کے ہیں۔ البتہ مسلمانوں کو اپنی فوجی طاقت زیادہ سے زیادہ بوجھائے رکھنا چاہئے تاکہ غیر مسلم حکومتیں جہاد تو درکنار محض ”خوف جہاد“ سے ہی مرعوب رہیں۔ قوت مزید بنائے رکھنا قرآن کا بھی حکم ہے۔ ماضی میں فتوحات کا عام رواج ہونے کے باوجود مسلمانوں کی ابتدائی فتوحات دیگر اقوام کی فتوحات سے ممتاز ہیں۔ دوسرے لوگوں کی فتوحات تو صرف اپنی طاقت و شوکت کے مظاہرہ کے لئے اور بغول آپ کے اپنی خواہشات کا جنم بھرنے کے لئے ہی ہوتی تھیں، اور ان کا فضا بواسطہ یا جانا واسطہ ملک گیری کے علاوہ کچھ نہ تھا جبکہ مسلمانوں کو (جزیرہ نما عرب، ایران و روم کے جہادوں کو چھوڑ کر جہاں ملک گیری بھی بوجہ درکار تھی) اپنی ابتدائی فتوحات کے زمانہ میں ملک گیری مقصود نہ تھی، بلکہ ان کا مضمون نظر اعلیٰ کلمۃ اللہ بمعنی دعوت و تبلیغ اسلام تھا (جس کی محفوظ ترین صورت اس وقت ملک گیری تھی)، چنانچہ حکیم الاسلام حضرت مولانا قادی محمد طیب صاحب فرماتے ہیں: ”صحابہ کرامؓ ظاہر میں تو جنگ کرتے تھے مگر اصل مقصد اعلیٰ کلمۃ اللہ ہی ہوتا تھا..... ان کا مقصد اگر ملک گیری ہوتا تو یہ معاہدہ نہ کرتے کہ تم اپنے ملک پر بدستور قابض رہو، صرف ہم کو اپنی اجازت دید کہ ہم آسانی سے اسلام کی تبلیغ کرتے رہیں۔ ہم لوگوں کو منوانے پر مجبور نہیں کریں گے ان کا پیچھا نہیں یا نہ مانیں۔ جن لوگوں نے اس معاہدہ کو تسلیم کر لیا ان سے کوئی قرض نہیں کیا گیا۔“

اگر ملک گیری مقصود ہوتی تو اس معاہدہ کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ان کے ملک پر قبضہ کر لیتے..... بہر حال جب غیر اقوام معاہدہ یا ذمی ہو گئیں تو ان کو چھوڑ دیا گیا، اس لئے کہ اصل مقصود اعلاء کلمۃ الحق ہے، وہ تبلیغ کی حد تک ہے۔"

(نہری غیب صاحب مدظلہ العالی اور ان کی مجالس۔ حصہ اول ص ۴۳۷-۴۳۸)

احقر نے اپنے (یا اپنے متفق علیہ) خیالات سرخی سے تحریر کر دیئے ہیں تاکہ آنجناب کو جواب میں آسانی ہو، زحمت کا شکریہ۔ امید ہے کہ مزاج ساری بخیر ہوگا۔ والسلام

تیاز مند

احقر سید بدرالسلام عفا عنہ۔ جدہ

## جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

محترمی و مکرری!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

گمراہی نامہ ملا۔ آپ نے جہاد کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا حاصل میں یہ سمجھا ہوں کہ اگر کوئی غیر مسلم حکومت اپنے ملک میں تبلیغ کی اجازت دے تو اس کے بعد اس سے جہاد کرنا جائز نہیں رہتا، اگر یہی آپ کا مقصد ہے تو احقر کو اس سے اتفاق نہیں، تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کر دے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا کے بیشتر ممالک میں تبلیغ پر کوئی قانونی پابندی عائد نہیں، لیکن چونکہ دنیا میں ان کی شوکت اور دبدبہ قائم ہے، اس لئے اسی شوکت اور دبدبے کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔

لہذا کفار کی اس شوکت کو توڑنا جہاد کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے، تاکہ اس شوکت کی زبردستی جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے، اور قبول حق کی راہ ہموار ہو جائے، جب تک یہ شوکت اور غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اس سے مرعوب رہیں گے، اور دین حق کو قبول کرنے کے لئے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے۔ لہذا جہاد جاری رہیگا۔  
قرآن کریم کا ارشاد ہے:-

قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید وھم صاغرون  
(التوبہ: ۲۹)

یہاں قرآن اس وقت تک جاری رکھنے کو کہا گیا ہے جب تک کفار ”جھوٹے“ یا ”ماتحت“ ہو کر جزیہ ادا نہ کریں، اگر قتال کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کرنا ہو تا تو یہ فرمایا جاتا کہ ”جب تک وہ تبلیغ کی اجازت نہ دیدیں“ لیکن جزیہ واجب کرنا اور اس کے ساتھ ان کے صاغر (زیر دست، ذلیل) ہونے کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقصد ان کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ کفر کے سیاسی غلبے سے ذہن و دل پر مرعوبیت کے جو پردے پڑ جاتے ہیں، وہ اٹھیں، اور اس کے بعد اسلام کے محاسن پر لوگوں کو کھلے دل سے غور کرنے کا موقع ملے۔ امام رازیؒ اسی آیت کے تحت تفسیر کبیر میں تحریر فرماتے ہیں:-

لیس المقصود من اخذ الجزیة تقریرہ علی الکفر، بل ان المقصود منها حقن دمه، و ائھاله مدة، و جاء انه ربما وقف فی هذه المدة علی محاسن الاسلام، و قوة دلائله،

فینقل من الکفر الی ایمان ..... فاذا امهل  
 الکافر مدۃ، و هو یشاهد عز الاسلام،  
 ویسمع دلائل صحته، و یشاهد الذل  
 والصفار فی الکفر فالظاہر انه یجعلہ  
 ذلک علی الا نقال الی الاسلام؛  
 فهذا هو المقصود من شرع الجزیه  
 (تفسیر کبیر ص ۶۴۰ ج ۴)

یعنی: ”جزیہ کا مقصد کافروں کو کفر پر باقی رکھنا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی  
 جان بچا کر اسے ایک مدت تک مہلت دی جائے جس میں یہ امید ہوگی کہ وہ اسلام  
 کے محاسن اور اس کے مضبوط دلائل سے واقف ہو کر کفر سے ایمان کی طرف منتقل  
 ہو سکے گا..... پس جب کافر کو ایک مدت تک مہلت دی جائے گی، جبکہ وہ اسلام کی  
 عزت کا مشاہدہ کر رہا ہو گا، اس کی صحت کے دلائل سن رہا ہو گا، اور کفر کی ذلت کو  
 دیکھ رہا ہو گا تو ظاہر یہ ہے کہ یہ باتیں اسے اسلام کی طرف منتقل ہونے پر آمادہ  
 کریں گی، درحقیقت جزیہ کی مشروعیت کا مقصد یہ ہے۔“

دوسری قلمی غور بات یہ ہے کہ عہد رسالتؐ اور عہد صحابہؓ میں کیا کہیں  
 کوئی مثال ایسی ملتی ہے کہ آپؐ نے یا صحابہؓ کرامؓ نے دوسرے ملکوں پر جہاد  
 کرنے سے پہلے کوئی تبلیغی مشن بھیجا ہو اور اس بات کا انتظار کیا ہو کہ یہ لوگ تبلیغی  
 کام کی اجازت دیتے ہیں یا نہیں؟ اور صرف تبلیغی مشن کو کام کی اجازت سے انکار کی  
 صورت میں جہاد کیا ہو؟ کیا روم پر حملے سے پہلے کوئی جماعت بھیجی گئی؟ یا ایران  
 پر حملہ آور ہونے سے پہلے اس بات کی کوشش کی گئی کہ جہاد کے بغیر صرف تبلیغ  
 سے کام چل جائے تو بہتر ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں، اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ  
 نکلتا ہے کہ صرف تبلیغ کی اجازت حاصل کر لینا مقصد ہی نہ تھا، اگر مقصد صرف اتنا  
 ہی ہوتا تو بہت سے خونریز معرکوں میں صرف ایک شرط عائد کر کے جنگ بند کی



جاسکتی تھی، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی تبلیغ پر کوئی رکاوٹ عائد نہیں کی جائے گی۔ لیکن کم از کم احقر کے ناقص مطالعے میں پوری تاریخ اسلام میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جہاں صرف اتنی شرط منوا کر جنگ بند کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی گئی ہو۔ اس کے بجائے قادیانہ کے موقع پر مسلمانوں نے اپنا جو مقصد بتایا وہ یہ تھا کہ ”واخراج العباد من عبادة العباد الى عبادة الله“ (کامل ابن اثیر ص ۷۸ ج ۲) ”یعنی لوگوں کو بندوں کی بندگی سے نکال کر اللہ کی بندگی میں لانا۔“

اسی طرح قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ  
الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ - (الأنفال: ۳۹)

”ان سے اس وقت تک لڑو جب تک فتنہ باقی نہ رہے، اور جب تک غلبہ تمام اللہ ہی کا ہو جائے۔“

اس آیت کی تفسیر میں احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں کہ:-

”دین کے معنی قہر و غلبہ کے ہیں، اس صورت میں تفسیر آیت کی یہ ہو گئی کہ مسلمانوں کو کفار سے اس وقت تک قتال کرتے رہنا چاہئے جب تک کہ مسلمان ان کے مظالم سے محفوظ نہ ہو جائیں، اور دین اسلام کا غلبہ نہ ہو جائے کہ وہ غیروں کے مظالم سے مسلمانوں کی حفاظت کر سکے۔“

آگے تحریر فرماتے ہیں:-

خلاصہ اس تفسیر کا یہ ہے کہ مسلمانوں پر اعدائے اسلام کے خلاف جہاد و قتال اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ مسلمانوں پر ان کے مظالم کا تشہ ختم نہ ہو جائے، اور اسلام کو سب ادیان پر

غلبہ حاصل نہ ہو جائے، اور یہ صورت صرف قرب قیامت میں ہوگی، اس لئے جہاد کا حکم قیامت تک جاری اور باقی ہے۔

(معارف القرآن، ص ۲۳۳ ج ۲)

خلاصہ یہ ہے کہ احقر کی فہم یا فہم کی حد تک جہاد کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کر لینا نہیں بلکہ کفار کی شوکت توڑنا اور مسلمانوں کی شوکت قائم کرنا ہے، تاکہ ایک طرف کسی کو مسلمانوں پر بری نگاہ ڈالنے کی جرات نہ ہو، اور دوسری طرف کفار کی شوکت سے مرعوب انسان اس مرعوبیت سے آزاد ہو کر کھلے دل سے اسلام کے محاسن کو سمجھنے پر آمادہ ہو سکیں۔ یہ حقیقت کے اعتبار سے بلاشبہ ”حفاظت اسلام“ نامی غرض سے ہے، اس لئے بعض علماء جنہوں نے جہاد کیلئے ”حفاظت“ کی تعبیر اختیار کی ہے اسی سیاق میں کی ہے، لیکن کفر کی شوکت کو توڑنا اور اسلام کی شوکت کو قائم کرنا اس ”حفاظت“ کا بنیادی عنصر ہے، لہذا اس بنیادی عنصر کو اس سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ میرا خیال ہے کہ تمام اکابر علماء نے جہاد کی غرض و غایت اسی کو قرار دیا ہے، حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:-

”جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ ایک لخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے، اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کریں، اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں، کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس و جود کا دشمن نہیں، بلکہ ان کی ایسی شوکت و حشمت کا دشمن ہے کہ جو اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرے کا باعث

ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں:-

”حق جل شانہ کے اس ارشاد سرابار شاد وقائقہم حتی لا نکون فتنۃ و یکون الدین سکتہ لہ میں اسی قسم کا جہاد مراد ہے، یعنی اسے مسلمان! تم کافروں سے یہاں تک جہاد و قتال کرو کہ کفر کا فتنہ باقی نہ رہے، اور اللہ کے دین کو پورا غلبہ حاصل ہو جائے۔ اس آیت میں اتنے سے کفر کی قوت اور شوکت کا فتنہ مراد ہے، اور و یکون الدین سکتہ لہ سے دین کا ظہور اور غلبہ مراد ہے، جبکہ دوسری آیت میں ہے: لیظہرہ علی اندین سکتہ، یعنی دین کو نتائج غلبہ اور قوت حاصل ہو جائے کہ کفر کی طاقت سے اس کے مغلوب ہونے کا احتمال باقی نہ رہے، اور دین اسلام کو کفر کے فتنے اور خطرے سے بالکلید اطمینان حاصل ہو جائے۔“

اگر صرف تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے بعد جہاد کی ضرورت باقی نہ رہی ہوتی تو مسلمانوں کو تبلیغ کی اجازت آج دنیا کے بیشتر ممالک میں حاصل ہے (اور شامت اعمال یہ ہے کہ یہ اجازت حاصل نہیں تو بعض مسلمان ممالک میں)، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اب مسلمانوں کو کبھی تلوار اٹھانے کی ضرورت نہ ہو، دنیا بھر میں کفر اپنی شوکت و خشمیت کے ہنڈے گاڑتا رہے، دنیا کے لوگوں پر اس کے جاہ و جلال کا سکھ بیخار ہے، پالیسیاں انہی کی چلیں، احکام انہی کے جاری ہوں، انکار انہی کے چلیں، منسوبے انہی کے نافذ ہوں، اور مسلمان اس بات پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں کہ ان غیر مسلم ممالک میں ہمارے مبلغین کے داخلے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس دنیا میں کفر نے اپنی شوکت اور رد بے کا سکھ جما رکھا، وہاں آپ کو تبلیغ کی اجازت مل بھی جائے تو کتنے افراد ایسے ہوں گے جو اس تبلیغ کو سنجیدگی کے ساتھ سننے اور اس پر غور کرنے کے لئے تیار بھی ہوں گے؟ جس فضا میں سیاسی طاقت کے بل پر اسلام اور اس کی تعلیمات کے بالکل معدوم انکار

پوری قوت کے ساتھ پھیلانے جا رہے ہوں، اور ان کی نشر و اشاعت میں وہ وسائل بھی صرف کئے جا رہے ہوں جو مسلمان استعمال نہیں کر سکتے، وہاں تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے باوجود وہ کس درجہ موثر ہو سکتی ہے؟

ہاں! اگر اسلام اور مسلمانوں کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو جائے جس کے مقابلے میں کفار کی قوت و شوکت مغلوب ہو، یا کم از کم وہ فتنے پیدا نہ کر سکے جن کا ذکر اوپر کیا گیا، تو اس حالت میں غیر مسلم ممالک سے پرامن معاہدوں کے ذریعے مصالحانہ تعلقات قائم رکھنا جہاد کے احکام کے منافی نہیں، اسی طرح جب تک کفر کی شوکت توڑنے کیلئے ضروری استطاعت مسلمانوں کو حاصل نہ ہو، اس وقت تک وسائل قوت کو جمع کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں سے پرامن معاہدے بھی بلاشبہ جائز ہیں۔ گویا غیر مسلم ملکوں سے معاہدے دو صورتوں میں ہو سکتے ہیں:-

(۱) جن ملکوں کی قوت و شوکت سے مسلمانوں کی قوت و شوکت کو کوئی خطرہ باقی نہ رہا ہو۔ ان سے مصالحانہ اور پرامن معاہدے کئے جاسکتے ہیں، جب تک وہ دوبارہ مسلمانوں کی شوکت کے لئے خطرہ نہ بنیں۔

(۲) مسلمانوں کے پاس جہاد بالسیف کی استطاعت نہ ہو تو استطاعت پیدا ہونے تک معاہدے کئے جاسکتے ہیں۔

آپ نے "الایلاخ" کے محرم الحرام ۱۳۹۱ھ میں شائع شدہ احقر کے جس مضمون کا حوالہ دیا ہے، اس میں یہی معاہدات کی صورتیں مراد ہے، اور رتبہ الثانی ۱۳۹۱ھ میں احقر کے جس مضمون کا اقتباس آپ نے درج فرمایا ہے، اس میں وہ صورت مراد ہے جبکہ کفار کی شوکت مسلمانوں کی شوکت پر غالب ہو۔

لہذا آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ: "معاہدہ اور غیر مصالح اور غیر مسلم حکومتوں پر استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے، تاکہ ان کا زور ٹوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاہدہ اور مصالح غیر مسلم

حکومتوں پر، جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں اقدامی جماد مناسب نہیں۔ مگر اس سے آپ کی مراد وہی بات ہے جو میں نے اوپر تفصیل سے عرض کی ہے تو درست ہے، اور اگر آپ کا خیال یہ ہے کہ صرف تبلیغ کی قانونی اجازت دینے کے بعد ایک غیر مسلم حکومت "غیر معاند اور معارض" بن جاتی ہے اور اس سے جماد جائز یا مناسب نہیں رہتا تو آخر کی نظر میں یہ بات درست نہیں، جس کے دلائل اوپر عرض کر چکا ہوں۔

رہا آپ کا یہ فرمانا کہ "خصوصاً آجکل جبکہ توسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، برخلاف اس زمانے کے جب فتوحات کا عام رواج تھا، اور یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی، جن اقدامی جمادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانے کے ہیں" — سو میں اس بات سے بعد ادب لیکن شدت کے ساتھ اختلاف رکھتا ہوں کیونکہ اگر اس بات کو درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کیلئے اسلام کے پاس اپنا کوئی پیمانہ نہیں، اگر کسی زمانے میں کسی بری چیز کو "محاسن" میں شمار کیا جائے لگے تو اسلام بھی اس کے پیچھے چل پڑتا ہے، اور جس زمانے میں لوگ اسے برا سمجھنے لگیں تو اسلام بھی وہاں رک جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ "اقدامی جنگ" بذات خود کوئی مستحسن امر ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مسلمان صرف اس بنا پر اس سے کیوں رکھیں کہ "آجکل توسیع پسندی" کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے؟ اور اگر مستحسن نہیں، بلکہ مذموم چیز ہے تو ماضی میں اسلام نے انہیں اس سے کیوں نہیں روکا؟ اور وہ صرف اس وجہ سے اس پر کیوں عمل پیرا رہے کہ "یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی"؟

احقر کی رائے میں تاریخ اسلام کے اقدامی جہادوں کی یہ توجیہ انتہائی غلط اور واقعات سے حدود و چہ دور ہے۔ بات دراصل وہی ہے کہ کفر کی شوکت توڑنے کیلئے اس دور میں بھی جہاد کیا گیا ہے جب یہ چیز "بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی" لیکن اس لئے نہیں کہ اس دور میں اس کا رواج عام تھا، بلکہ اس لئے کہ اللہ کے دین کی شوکت قائم کرنے کے لئے یہ چیز واقعتاً مستحسن تھی، ورنہ "بادشاہوں کے محاسن" میں تو یہ بات بھی شمار ہوتی تھی کہ وہ فتح کے نئے میں چور ہو کر عورتوں، بچوں اور بوڑھوں میں بھی کوئی تمیز نہ کریں، لیکن اسلام نے اس کے رواج عام کی بنا پر ان جیسی مذہبوں پر عمل گوارا نہیں کیا، بلکہ جنگ کے وہ احکام اور اصول نہ صرف وضع کئے، بلکہ ان پر عمل کر کے دکھایا جو اس دور کے "بادشاہوں" کے تصور میں بھی نہ آسکتے تھے، بلکہ ان مظلوم انسانوں کیلئے بھی اچھے اور نازدہل یقین تھے جو بادشاہوں کے ان مظالم کے نہ صرف عادی، بلکہ ان کے مداح بن گئے تھے۔

اور جس مقصد سے اقدامی جہاد پہلے جائز تھا، اس مقصد سے آج بھی جائز ہے۔ اور محض اس بنا پر اس کے جواز پر پردہ نہیں ڈالا جاسکتا کہ ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم ایجاد کرنے والے "امن پسند" حضرات اس پر "توسیع پسندی" کی بھیجتے کہتے ہیں، اور وہ لوگ اس پر ناک بھوں چڑھا لیتے ہیں جن کی ڈالی ہوئی غلامی کی پیروں سے ایشیا اور افریقہ کی اکثر قوموں کے جسم ابھی تک لہو لہان ہیں۔

اور — گستاخی موقوف — یہ بھی مجھے تو اسی کفر کی شوکت ہی کا شاخسانہ معلوم، ونا ہے کہ لوگوں نے خیر و شر کے پیمانے اس عالمگیر پروپیگنڈے کی بنیاد پر بنا لئے ہیں جو جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ بنا کر ذہنوں میں اتار دیتا ہے، اور اس حد تک اتار دیتا ہے کہ غیر مسلموں کی بات تو الگ رہی، خود مسلمان اس سے مرعوب ہو کر اپنے دین و مذہب کے احکام میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کر سنے پر آمادہ ہو رہے ہیں، اگر باطل کی ایسی شوکت کو توڑنا بھی "توسیع پسندی" کی تعریف میں

داخل ہے تو ہمیں ایسی "توسیع پسندی" کے الزام کو پوری خود اعتمادی کے ساتھ اپنے سر لیتا چاہئے۔ نہ یہ کہ ہم ان معترضین کے آگے ہاتھ جوڑ کر کھڑے ہو جائیں کہ جب آپ ائمہ اہل ہمد کو اچھا سمجھتے تھے تو ہم بھی اسے اچھا سمجھ کر اس پر عمل کرتے تھے، اور جب سے آپ نے اپنی کتابوں میں۔ اور صرف کتابوں میں۔ اسے برا کہنا۔ اور صرف کہنا۔ شروع کر دیا ہے، ہم نے بھی اسے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔"

اس طرز فکر کے ساتھ اس ناچیز کیلئے اتفاق ممکن نہیں۔ والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی

(بشکریہ البلاغ محرم ۱۴۰۵ھ)